

تأليف

القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري

عرّب عباراته الفارسية

حسن هاني فحص

تنبيه:

النصوص الفارسيّة الواردة في الكتاب عرّبناها ووضعناها في حواشي في أسفل الصفحات

الجزء الأوّل

المحتوى:

حرف الألف ـ حرف الجيم

منشورات
محمد علي بيضون
دار الكتب العلمية
بيروت ـ لبنان



ISBN 2-7451-2914-7

http://www.al-ilmiyah.com/

e-mail: sales@al-ilmiyah.com
info@al-ilmiyah.com
baydoun@al-ilmiyah.com



الطبعة الأولى
١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

رمل الظريف، شارع البحتري، بناية ملكارت
هاتف وفاكس: ٣٦٤٣٩٨ - ٣٦٦١٣٥ - ٣٧٨٥٤٢ (١ ٩٦١)
صندوق بريد: ٩٤٢٤ - ١١ بيروت - لبنان

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Beirut - Lebanon
Ramel Al-Zarif, Bohtory St., Melkart Bldg., 1st Floor
Tel. & Fax : 00 (961 1) 37.85.42 - 36.61.35 - 36.43.98
P.O.Box : 11 - 9424 Beirut - Lebanon

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Beyrouth - Liban
Ramel Al-Zarif, Rue Bohtory, Imm. Melkart, 1ére Étage
Tel. & Fax : 00 (961 1) 37.85.42 - 36.61.35 - 36.43.98
B.P. : 11 - 9424 Beyrouth - Liban

دستور العلماء

أو

جامع العلوم

في اصطلاحات الفنون



بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

مقدمة المترجم

مما لا شك فيه أن كتاب «دستور العلماء» للعالم الهندي الأحمد نگري (نسبة إلى مدينة أحمد نگر) ينتمي إلى الأسلوب الذي شاع بين بعض العلماء المسلمين كالشيخ البهائي والبحراني وغيرهما، والذي يقوم على مبدأ الجمع والتجميع بمواضيع شتى من مختلف ميادين المعرفة والعلوم من دون أن يكون هناك رابط بينها، سوى الأهمية التي رآها الكاتب في الموضوع الذي اختاره.

لذلك فقد أتت مواضيع الكتاب في أجزائه الأربعة موزعة على الفقه واللغة والأدب والشعر والطب والصيدلة والتاريخ والأصول والسنة والطرفة والحكاية والفلك والقضاء والنجوم والفلسفة والأبراج، حتى ليمكن إطلاق تسمية (الكشكول) عليه إلى جانب الاسم الذي وضعه المؤلف.

والأمر الذي مكّن الكاتب من اكتساب هذه المعرفة وهذا الاطلاع الواسع على مصادر التراث وكتبه هو انتماؤه إلى بيت علمي إذ كان والده من علماء الهند الكبار وكان له مكانة متقدمة لدى سلاطين زمانه وكذلك وقوفه على مكتبات ضخمة كانت في بيته أو لدى علماء آخرين، فأنفق جل عمره في القراءة والكتابة والتأليف والتجميع، وساعده على ذلك إتقانه لعدة لغات كالعربية والفارسية والهندية والسنسيكريتية والأردية.

والكتاب، وإن كان ينتهي إلى الجهد التجميعي إلا أنه يكتسب أهميته من خلال عدة أمور، ولعل أهمها هي عملية التأريخ للفترة الزمنية التي عاش فيها الكاتب والتي كان فيها شاهد عيان على أحداثها ووقائعها والصراعات التي حدثت ووقعت فيها.

والكتاب يؤرخ كذلك لبداية انتشار وظهور المذهب الشيعي الاثني عشري في بلاد الهند والبنغال وتبني بعض سلاطين منطقة (اورنگ آباد) لهذا المذهب وفرضه على

أتباعهم مشيراً إلى دخوله بلاد الهند من جهة بلاد فارس، والكاتب وإن كان يعتنق المذهب السني إلا أنه تعاطى مع هذه المسألة بكثير من الموضوعية شاجباً ما أدت إليه الخلافات من فتن أوصلت إلى إراقة الدماء.

ويكتسب الكتاب أهمية أخرى هي أنه لجأ في بعض مواضيعه إلى المقارنة بين الآراء من دون أن يخفي الكاتب ميله إلى أحدها وخصوصاً في المواضيع التي تتعلق بالخلافات في الآراء الفقهية بين المذاهب الأربعة.

والكتاب موزع على أربعة أجزاء، جاءت الأجزاء الثلاثة الأولى بالعربية تتخللها بعض التعابير والعبارات باللغة الفارسية كانت بحاجة إلى ترجمة، في حين جاء الجزء الرابع في أغلبه باللغة الفارسية عمدنا إلى ترجمته بما يقارب الحرفية.

ومن الله نرجو التوفيق.

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

سبحانه ما أجلى برهانه. جل شانه ما أحلى بيانه. علام جميع المعلومات. فهام سائر المفهومات. قاموس هدايته مملوء بأشرق لآلىء أوضح اللغات. وصرح عفايته معمور بصراح أبرق أباريق اصطلاحات تروي غليل العصات. ونصلي ونسلم على حبيبه محمد كنز شريعته أغنى عن حكمة الحكماء. ومعدن طريقته وهب ذهب مذهب الحق للعلماء. وعلى آله وأصحابه الذين شموس حقائق علومهم طالعة من أفق التحقيق. ونجوم دقائق عرفانهم لامعة على سماء التدقيق.

وبعد: فيقول العبد الضعيف الراجي إلى الله المنان. عبد النبي الأحمد نكري ابن قاضي عبد الرسول من بني عثمان. غمره الله تعالى بكمال الإحسان. وأسكنه بحبوحة الجنان. إن هذا دستور العلماء جامع العلوم العقلية. حاوي الفروع والأصول النقلية. فيه فوائد غريبة. وجرائد عجيبة. في تحقيقات اصطلاحات العلوم المتناولة. وتدقيقات لغات الكتب المتداولة. وتوضيحات مقدمات منتشرة مشكلة على المعلمين. وتلويحات مسائل مبهمة متعسرة على المتعلمين. بعبارات واضحة ليتيسر الوصول بها إلى المرام. وتعبيرات لائحة لئلا يتعسر على كل طالب إدراك ما رام. جنة لسالكي الطريقة الظاهرة. جنة لمعاوني الشريعة الباهرة. صمصام الفتح في المعارك والمغازي. قمقام القمع في الميدان الاهتزازي. برق خاطف على من طغى وغوى. ريح عاصف على من بغى واتبع الهوى. نظمت المسائل في سلك قويم. وسلكت المطالب على صراط مستقيم. جعلت الحرف الأول مع الثاني باباً ليسهل الوصول إلى مقصورات المقاصد من الأبواب. ولا يبقى الاحتياج في نيل المآرب إلى عدة كتاب. وأشرت في أثناء البيان إلى أبحاث شريفة. ونثرت في سوق التبيان اعتراضات لطيفة. لمعانها نور في قلوب أولي الأبصار. يتلألأ من وراء حجب أوضح العبارات وأشرق الأستار. أجنحة للطيران إلى عرش الهداية. أعمدة لنصب فسطاط الأفكار على أرض الدراية. سيوف مهندة للعلماء المجاهدين. رماح محددة لطعن الجهلاء المعاندين. اللهم اجعله مقبولاً عند الفضلاء. محبوباً لدى العلماء. مصوناً عن نظر المتعصبين المتفلسفين.

محفوظاً عن مطالعة المتغلبين المتعصبين. حديقة أثمار أشجار الفيض والنوال. روضة ماء أنهارها سلسال. وعلى الناظرين في هذا البحر العميق. أن يأخذوا بأيدي الكرم هذا الغريق. بدعاء بقاء الإيمان ورفع العذاب. والغفران ولقاء الرحمن يوم الحساب. اللهم ثبتني على الشريعة المصطفوية. والسنة السنية النبوية. واحفظني من الخلل والزلل والخطأ والنسيان في البيان. والكذب واللغو وسياقة القلم واللسان. وشرور الدهور وأبناء الزمان. سيما من شرور الكفار والفجار والجوار من إيذاء الإخوان. وعليك التكلان يامنان. أنت حسبي ونعم الوكيل ونعم المولى ونعم النصير.

[حرف الألف]

باب الألف مع الألف

فإن قلت لا يتصور لفظ يكون في أوله ألف لكونها ساكنة والابتداء بالساكن محال فلا تقع في ابتداء الكلام فضلاً عن أن يقع ألفان في الابتداء قلنا إن المراد بالألف الأول الهمزة وبالثاني الألف وفي الصحاح الألف على ضربين لينة ومتحركة فاللينة تسمى ألفاً والمتحركة تسمى همزة.

الله: وإنما افتتحت بهذه الكلمة المكرمة المعظمة مع أن لها مقاماً آخر بحسب رعاية الحرف الثاني تيمناً وتبركاً وهذا هو الوجه للإتيان بعد هذا بلفظ الأحمد والأصحاب واعلم أنه لا اختلاف في أن لفظ الله لا يطلق إلا عليه تعالى وإنما الاختلاف[1] في أنه إما علم لذات الواجب تعالى المخصوص المتعين أو وصف من أوصافه تعالى فمن ذهب إلى الأول قال إنه علم للذات الواجب الوجود المستجمع للصفات الكاملة. واستدل بأنه يوصف ولا يوصف به وبأنه لا بد له تعالى من اسم يجري عليه صفاته ولا يصلح مما يطلق عليه سواه. وبأنه لو لم يكن علماً لم يفد قول لا إله إلا الله التوحيد أصلاً لأنه عبارة عن حصر الألوهية في ذاته المشخص المقدس. واعترض عليه الفاضل المدقق عصام الدين رحمه الله بأنه كيف جعل الله علماً شخصياً له تعالى لأنه لا يتحقق إلا بعد حصول الشيء وحضوره في أذهاننا أو القوى المثالية والوهمية لنا ألا ترى أنا إذا جعلنا العنقاء علماً لطائر مخصوص تصورناه بصورة مشخصة بحيث لا يتصور الشركة فيها ولو بالمثال والفرض وهذا لا يجوز في ذاته تعالى الله علواً كبيراً. فإن قلت واضع اللغة هو الله تعالى فهو يعلم ذاته بذاته ووضع لفظ الله لذاته المقدس، قلت هذا لا يفيد فيما نحن فيه لأن التوحيد أن يحصل من قولنا لا إله إلا الله حصر الألوهية في عقولنا في ذاته المشخص في أذهاننا ولا يستقيم هذا إلا بعد أن يتصور ذاته تعالى بالوجه الجزئي. هذا غاية حاصل كلامه وقد أجاب عنه أفضل

---

(١) قال في الكليات اختلف في لفظ الجلالة على عشرين قولاً أصحها أنه علم غير مشتق وإن شئت تحقيق لفظ الجلالة بالبسط والتفصيل فارجع إلى التفاسير لا سيما التفسير الكبير ١٢ قطب.

المتأخرين الشيخ عبد الحكيم رحمه الله بأنه آلة الإحضار وهو وإن كان كلياً لكن المحضر جزئي ولا يخفى على المتدرب ما فيه لأنه إن أراد أن المحضر جزئي في الواقع فهو لا يفيد حصر الألوهية في أذهاننا كما هو المراد. وإن أراد أن المحضر جزئي في عقولنا فممنوع، فإن وسيلة الإحضار والموصل إليه إذا كان كلياً كيف يحصل بها في أذهاننا محضر جزئي وما الفرق بين قولنا لا إله إلا الله وبين قولنا لا إله إلا الواجب لذاته. فإن ما يصدق عليه هذا المفهوم أيضاً جزئي في الواقع. فإن قلت التوحيد حصر الألوهية في ذات مشخصة في نفس الأمر لا في أذهاننا فقط. قلت فهذا الحصر لا يتوقف على جعل اسم الله علماً بل إن كان بمعنى المعبود بالحق يحصل أيضاً ذلك، ولذلك يحصل بقولنا لا إله إلا الله إلا الواجب لذاته كما سبق ومن ذهب إلى الثاني قال إنه وصف في أصله لكنه لما غلب عليه تعالى بحيث لا يستعمل في غيره تعالى وصار كالعلم أجري مجرى العلم في الوصف عليه وامتناع الوصف به وعدم تطرق الشركة إليه. واستدل، بأن ذاته من حيث هو بلا اعتبار أمر آخر حقيقي كالصفات الإيجابية الثبوبية أو غير حقيقي كالصفات السلبية غير معقول للبشر فلا يمكن أن يدل عليه بلفظ. ثم على المذهب الثاني قد اختلف في أصله فقال بعضهم إن لفظ الله أصله إله[1] من إله الآهة وإلهاً بمعنى عبد عبادة والإله بمعنى المبعود المطلق حقاً أو باطلاً فحذفت الهمزة وعوض عنها الألف واللام لكثرة الاستعمال أو للإشارة إلى المعبود الحق وعند البعض من إله إذا فزع والعابد يفزع إليه تعالى وعند البعض من وله إذا تحير وتخبط عقله، وعند البعض من لاه مصدر لاه يليه ليها ولاها إذا احتجب وارتفع وهو سبحانه وتعالى بكمال ظهوره وجلائه محجوب عن درك الأبصار ومرتفع على كل شيء وعما لا يليق به. والله أصله الإله حذفت الهمزة إما بنقل الحركة أو بحذفها وعوضت منها حرف التعريف ثم جعل علماً إما بطريق الوضع ابتداء وإما بطريق الغلبة التقديرية في الأسماء وهي تجيء في موضعها إن شاء الله تعالى.

ثم اعلم أن حذف الهمزة بنقل الحركة قياس وبغيره خلاف قياس وهو ها هنا يحتمل احتمالين لكن على الثاني التزام الإدغام ووجوبه قياسي لأن الساقط الغير القياسي بمنزلة العدم فاجتمع حرفان من جنس واحد أولهما ساكن وعلى الثاني التزامه على خلاف القياس لأن المحذوف القياسي كالثالث فلا يكون المتحركان المتجانسان في كلمة واحدة من كل وجه وعلى أي حال ففي اسم الله المتعال خلاف القياس ففيه توفيق بين الاسم والمسمى لأنه تعالى شأنه خارج عن دائرة القياس وطرق العقل وعند

---

(١) فعال بمعنى المفعول أي المعبود وقيل أصله لاها بالسريانية فعرب بحذف الألف وإدخال لام التعريف في أوله والألوهية عند الصوفية اسم مرتبة جامعة لمراتب الأسماء والصفات كلها كذا في شرح الفصوص ١٢.

أهل الحق واليقين رضوان الله تعالى عليهم أجمعين. حرف الهاء[١] في لفظ الله إشارة إلى غيب هويته تعالى والألف واللام للتعريف وتشديد اللام للمبالغة في التعريف ولفظ الله اسم أعظم من أسمائه تعالى[٢] وقد يراد به واجب الوجود بالذات كما في قوله تعالى: ﴿قل هو الله أحد﴾ وفي قولهم والمحدث للعالم هو الله الواحد فلا يلزم استدراك الأحد والواحد فيهما وتفصيله في الأحد إن شاء الله الصمد.

الأحمد[٣]: اسم نبي آخر الزمان وفخر الأولين والآخرين محمد المصطفى خاتم المرسلينﷺ اسم تفضيل من حمد يحمد بمعنى الفاعل أي الفاضل عمن عداه في الحامدية يعني ليس غيره عليه السلام كثير الحمد لمولاه لأنه عليه السلام عريف له تعالى وقلة الحمد وكثرته بحسب قلة المعرفة وكثرتها أو بمعنى المفعول بمعنى كثير المحمودية بلسان الأولين والآخرين، وهو عليه الصلاة والسلام مشهور من بين أسمائه المتعالية باسم محمدﷺ ولهذا سيذكر بعض شمائله الجميلة ونبذ أحواله الجليلة هناك إن شاء الله تعالى. (ف(١)).

الآل: أصله[٤] أهل بدليل أهيل لأن التصغير محك الألفاظ يعرف به جواهر حروفها وأعراضها إلى أصولها وزوائدها سواء كانت مبدلة من الحروف الأصلية أو لا فأبدل الهاء بالهمزة لقرب المخرج ثم أبدلت الهمزة الثانية بالألف على قانون آمن لكن الآل يستعمل في الأشراف والأهل فيه وفي الأرذال أيضاً فيقال أهل الحجام لا آله وآل

---

(١) قال في الكليات أصل لفظ الجلالة الهاء التي هي ضمير الغائب لأنهم لما أثبتوا الحق سبحانه في عقولهم أشاروا إليه بالهاء ولما علموا أنه تعالى خالق الأشياء ومالكها زادوا عليه لام التعريف فصار الله ١٢.

(٢) قال الكاشي الاسم الأعظم هو الاسم الجامع لجميع الأسماء وقيل هو الله لأنه اسم للذات الموصوفة بجميع الصفات أي المسماة بجميع الأسماء ولهذا يطلقون الحضرة الإلهية على حضرة الذات مع جميع الأسماء وعندنا هو اسم الذات الإلهية من حيث هي هي أي المطلقة الصادقة عليها مع جميعها أو بعضها أولاً مع واحد منهما لقوله تعالى ﴿قل هو الله أحد﴾ ١٢ قطب الدين.

(٣) هو اسم إسلامي لم يستعمل في الجاهلية ولا في زمن النبيﷺ احتراماً له فهوﷺ أول من سمي به ثم بعده سمي به أحمد بن عمرو بن تميم والد الخليل المشهور ثم شاع حتى كثر جداً. ١٢ قطب.

(٤) قال في جامع الرموز (الآل) في الأصل اسم جمع لذوي القربى ألفه مبدلة عن الهمزة المبدلة عن الهاء عند البصريين وعن الواو عند الكوفيين والأول هو الحق انتهى وقال في الكليات الآل جمع في المعنى فرد في اللفظ يطلق بالاشتراك اللفظي على ثلاث معان أحدها الجند والأتباع نحو آل فرعون والثاني النفس نحو آل موسى وآل هارون والثالث أهل البيت خاصة نحو آل محمد وأصله الأهل كما اقتصر عليه صاحب الكشاف أو من آل يؤول إذا رجع إليه بقرابة أو رأي أو نحوهما كما هو رأي الكسائي ورجحه بعض المتأخرين انتهى والفرق بين الآل والذرية والأهل أن آل الرجل ذو قرابته وذريته نسله فكل ذرية آل بلا عكس وأهل الرجل من يجمعه وإياه مسكن واحد ثم سمي به من يجمعه وإياهم نسب أو دين أو صنعة ١٢ قطب.

النبي عليه الصلاة والسلام لأهله. وأيضاً يضاف الأهل إلى المكان والزمان دون الآل فيقال أهل المصر وأهل الزمان لا آل المصر وآل الزمان. وأيضاً يضاف الأهل إلى الله تعالى بخلاف الآل فيقال أهل الله ولا يقال آل الله. واختلف في آل النبي عليه الصلاة والسلام فقال بعضهم[١] آل هاشم والمطلب وعند البعض أولاد سيدة النساء فاطمة الزهراء رضي الله تعالى عنها كما رواه النووي رحمه الله تعالى وروى الطبراني بسند ضعيف أن آل محمد كل تقي واختاره جلال العلماء[٢] في شرح (هياكل النور) وفي مناقب آل النبي ﷺ وهم بنو فاطمة رضي الله عنها كتب ودفاتر.

واعلم أن أفضلية الخلفاء الأربعة مخصوصة بما عدا بني فاطمة رضي الله تعالى عنها كما في تكميل الإيمان وقال الشيخ جلال الدين السيوطي رحمه الله في الخصائص الكبرى أخرج ابن عساكر عن أنس رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ لا يقومن أحد من مجلسه إلا للحسن والحسين أو ذريتهما وفي شرعة الإسلام ويقدم أولاد الرسول ﷺ بالمشي والجلوس وفي التشريح للإمام فخر الدين الرازي لا يجوز للرجل العالم أن يجلس فوق العلوي الأمي لأنه إساءة في الدين. وفي جامع الفتاوى ولد الأمة من مولاه حر لأنه مخلوق من مائه. وكذا ولد العلوي من جارية الغير حر لا يدخل في ملك مولاها لا يجوز بيعه كرامة وشرفاً لجده رسول الله ﷺ ولا يشارك في هذا الحكم أحد من أمته. وفي الفتاوى العتابية ولد العلوي من جارية الغير حر خاص لا يدخل في ملك مولاها ولا يجوز بيعه فرجح جانب الأب باعتبار جده محمد رسول الله ﷺ. وقال الإمام علم الدين العراقي رحمه الله إن فاطمة وأخاها إبراهيم أفضل من الخلفاء الأربعة بالاتفاق. وقال الإمام مالك رضي الله عنه ما أفضل على بضعة النبي أحداً. وقال الشيخ ابن حجر العسقلاني رحمه الله فاطمة أفضل من خديجة وعائشة بالإجماع ثم خديجة ثم عائشة. واستدل السهيلي بالأحاديث الدالة على أن فاطمة رضي الله عنها بضعة رسول الله ﷺ على أن شتمها رضي الله عنها يوجب انكفر وكما أن لنسب النبي ﷺ شرافة على غيرهم كذلك لسببه ﷺ كرامة على من سواهم لما جاء في الروايات الصحيحة عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه خطب أم كلثوم من علي فاعتل بصغرها وبأنه أعدها لابن أخيه جعفر فقال ما أردت الباه ولكن سمعت رسول الله ﷺ يقول كل سبب ونسب ينقطع يوم القيامة ما خلا سببي ونسبي وكل بني أنثى عصبتهم لأبيهم ما خلا ولد فاطمة فإني أنا أبوهم وعصبتهم[٣]. (ف (٢)).

---

(١) أي الشافعي قال ابن حجر لكن بالنسبة إلى الزكاة والفيء وفي مقام الدعاء فكل مؤمن تقي. ١٢.

(٢) يعني مولانا جلال الدين الدواني ١٢ شريف الدين المصحح.

(٣) ذكر المصنف بعد هذا فضائل الآل باللسان الفارسي ولما خصصنا للفارسي والتراجم للفن الثاني أثبتناها في ذلك الفن وهكذا دأبنا إلى آخر الكتاب ١٢ قطب.

الأصحاب: جمع صاحب كالأطهار جمع طاهر ومن يقول إن الفاعل لا يجمع على الأفعال يخفف صاحباً بحذف الألف ثم الحاء المهملة عند البعض باقية على كسرها وعند البعض تسكن ولذا قيل أو جمع صحب بكسر الحاء المهملة كأنمار جمع نمر أو جمع صحب بسكونها كأنهار جمع نهر. وأصحاب النبيﷺ هم الذين أدركوا صحبة النبي[1] عليه الصلاة والسلام في اليقظة مع الإيمان وماتوا عليه واختلف فيمن تخللت ردته بين إدراكه صحبة النبي عليه الصلاة والسلام بل بين موته أيضاً مؤمناً به. قال البعض ليس بصحابي والأصح أنه صحابي وعليه الجمهور لأن اسم الصحبة باق له سواء رجع إلى الإسلام في حياته عليه الصلاة والسلام أو بعده وسواء لقيه عليه الصلاة والسلام ثانياً بعد الرجوع إلى الإسلام أم لا لقصة أشعث بن قيس فإنه ارتد ثم أخذ وأتي به إلى أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه أسيراً فعاد إلى الإسلام فأسلم فقبل رضي الله تعالى عنه الإسلام منه وزوجه أخته ولم يتخلف أحد عن ذكره في الصحابة ولا عن تخريج أحاديثه في المسانيد وغيرها والتعبير بإدراك الصحبة أولى من قول بعضهم الصحابي من رأى النبيﷺ لأنه يخرج ابن أم مكتوم ونحوه من العميان وهم صحابته عليه الصلاة والسلام بلا تردد.

الآية[2]: العلامة وجمعها. الآيات وإنما سميت آيات القرآن بها لكونها علامات على الأحكام مثلاً (ف(٣)).

آية الكرسي: هي من قوله تعالى ﴿**الله لا إله إلا هو**﴾ إلى قوله تعالى ﴿**العلي العظيم**﴾ لا إلى خالدون كما قيل لأنها آية لا آيتان. قال النبي عليه الصلاة والسلام من قرأ آية الكرسي دبر كل صلاة مكتوبة لم يكن بينه وبين الجنة إلا الموت ولا يواظب عليها إلا صديق أو عابد ومن قرأها إذا أخذ مضجعه آمنه الله على نفسه وجاره وجار

---

(١) الصحبة نعم القليل والكثير ولا يشترط العقل والبلوغ والمكالمة خلافاً للبعض فالصحابي عند جمهور المحدثين والشافعي من لقي النبيﷺ من الثقلين مؤمناً به ومات على الإسلام وقال أصحاب الأصول الصحابي من طالت مجالسته له على طريق التبع والأخذ عنه فلا يدخل من وفد عليه وانصرف بدون مكث فهذا المذهب مبني على العرف لأن العرف مخصص اسم الصحبة بمن كثرت صحبته واشتهرت متابعته قبل الأصوليون يشترطون في الصحابي ملازمة ستة شهر فصاعداً ١٢ قطب.

(٢) في جامع الرمز الآية لغة العلامة وشرعاً ما تبين أوله وآخره توفيقاً من طائفة من كلامه تعالى بلا اسم انتهى فقوله بلا اسم احتراز عن السورة والآية عند الصوفية عبارة عن الجمع والجمع شهود الأشياء المتفرقة بعين الواحدية الإلهية الحقيقية وفي (الإنسان الكامل) الآيات عبارة عن حقائق الجمع كل آية تدل على جمع إلهي من حيث معنى مخصوص يعلم ذلك الجمع الإلهي من مفهوم الآية المتلوة وعلم الآيات المتشابهات من فروع علم التفسير وأول من صنف فيه الكسائي ونظمه السخاوي ١٢.

جاره وبيوت حوله[١] وفي حديث آخر من خرج من منزله فقرأ آية الكرسي بعث الله إليه سبعين ألفاً من الملائكة فيستغفرون له ويدعون له فإذا رجع إلى منزله ودخل بيته فقرأ آية الكرسي نزع الفقر من بين عينيه.

الآلة: هي الواسطة بين الفاعل ومنفعله في وصول أثره إليه كالمنشار للنجار والقيد الأخير لإخراج العلة المتوسطة كما بين الجد وابن الابن فإنها واسطة بين فاعلها ومنفعلها إلا أنها ليست بواسطة بينهما في وصول أثر العلة البعيدة إلى المعلول لأن أثر العلة البعيدة لا يصل إلى المعلول فضلاً عن أن يتوسط في ذلك شيء آخر وإنما الواصل إليه أثر العلة المتوسطة لأنه الصادر منها وهي من العلة البعيدة وإنما كان المنطق آلة لما سيأتي فيه إن شاء الله تعالى واسم الآلة[٢] عند علماء الصرف كل اسم اشتق من فعل لما يستعان به في ذلك الفعل كالمفتاح فإنه اسم لما يفتح به والمكحلة اسم لما يكحل به.

الآمة[٣]: بمد الهمزة وتشديد الميم المفتوحة في الشجاج إن شاء الله المستعان.

آداب البحث والمناظرة: صناعة نظرية يستفيد منها الإنسان كيفية المناظرة وشرائطها صيانة له عن الخبط في البحث وإلزاماً للخصم وإفحامه وإسكاته وإن أردت الإطلاع عليها فهي منظومة في سلك هذا النظم[٤].

---

(١) أخرجه البيهقي في شعب الإيمان وقال إسناد ضعيف والله أعلم ١٢ قطب الدين محمود علي.

(٢) الفرق بين اسم الآلة والوصف ما أفاد مولانا عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية في بحث اسم التفضيل أن أسماء الزمان والمكان والآلة لم توضع لزمان أو مكان أو آلة موصوفاً بل لزمان أو آلة مضافاً فمعنى المقتل آلة القتل لا آلة يقتل بها وقد تطلق الآلة مرادفة للشرط فإن الشرط عند الحكماء يطلق على قسم من العلة وهو الأمر الوجودي الموقوف عليه الشيء لخارج عنه الغير المحل لذلك الشيء ولا يكون وجود ذلك الشيء منه ولا لأجله ويسمى آلة أيضاً والمعدوم الموقوف عليه الشيء الخ يسمى ارتفاع المانع وعدمه كذا في الكشاف بإيجاز واختصار ١٢ قطب.

(٣) الآمة تفرق اتصال يحدث في الرأس ويصل إلى الدماغ. كذا في حدود الأمراض وقال في (دائرة المعارف) هي المرتبة التاسعة من الشجاج ولا يبقى بينها وبين الدماغ إلا جلدة رقيقة تسمى أم الرأس ١٢ قطب.

(٤)

هكذا قال أرباب المعاني	افتحوا فضاء أبواب المعاني
إذا كان ناقل الكلام قد خط	على وجه النقل أو على وجه الدعوى (الادعاء أي من عنده)
إذا كان ناقلاً بناء على كلامه	فاطلب منه الصحة (التصديق) لا أقل ولا أكثر
هل أن نقله كان عن كتاب ما	أم أنه من كلام حضرته
إذا كان كلامه وهو على وجه الدعوى	فيجب إعطاء الدليل والحجة عليه عندها

=

جنين گفتند ارباب معاني ... جو بكشادند أبواب معاني
اگرناقل كلامي كرد انشا ... بوجه نقل يابر وجه دعوى
اگرناقل بود در گفته خويش ... ازو صحت طلب كن نى كم وبيش
بود تصحيح نقلش از كتابي ... ويا از گفته عالي جنابي
كلامش ار بود بر وجه دعوى ... دليل وحجتش بايد در آنجا
اگرگويد بدعوائش دلائل ... از آنجا نام او گردد معلل
بداند هر كه او از اهل راز است ... بنقل ومدعي منع از مجاز است
بس انگه مي تواند كرد سائل ... به تعيين منع اجزاء دلائل
درين هنگام سائل مي تواند ... دليلش را كند منع مجرد
ويا بر منع خود گويد سند را ... كه منعش مختفي نبود خرد را
مر اين را منع تفصيلي بود نام ... جنين دارم من از استاد ييغام
وگر منعش بود بر وجه اجمال ... بمنعش شاهدي بايد درين حال
مراين را منع اجماليش خوانند ... وگرنه نقض تفصيليش دانند
وگردار ددليلش را مسلم ... تواند كرد منع مدعي هم
كه من هم حجتى دارم در اينجا ... دليلى مي توانم كرد بيدا
بيكديگر جو حجت عرض دادند ... از ان نامش معارض مي شمارند
بيان شد آنجه بايد اندرين باب ... خطا باشد جز اين در بحث وآداب

وتفصيل هذا المجمل ما في غاية الهداية من أن الناقل من شخص أو كتاب يطلب منه صحة النقل من شخص أو من كتاب. والمدعي يطلب منه الدليل فإذا استدل

= وإذا كان هناك دليل على دعواه ... فإن اسمه عندها يصبح معللا
واعلم طالما أنه من أهل السر والاطلاع ... بالنقل ومدعي المنع من المجاز
إذاً، فإن الذي يمكن أن يفعله السائل ... إقامة الدليل على تعيين إجراء المنع
في هذه الأثناء فيمكن للسائل ... أن يجعل الدليل منعاً مجردا
أو أن يذكر سنداً على منعه ... حتى لا يخفى هذا المنع على العالم
وعندي أن هذا المنع اسم منع تفصيلي ... هكذا وصلني من أستاذي
وإذا كان منعه على وجه الإجمال ... فيجب إيراد الشاهد على المنع في هذا الحال
وعندي أن هذا المنع يسمى إجمالي ... وإذا لم يكن هكذا فإنه يصبح نقض لتفصيله
ولا يجعلوا دليله مسلماً ... لأنه ممكن كذلك منع المدعي
وكذلك أن لدي حجة في هذا الموضع ... ويمكن أن أجد دليلاً كذلك
فتش عن الحجة للعرض من شيء لآخر ... ومن ذلك يسمى معارضا
لقد بُيِّنَ كل ما في هذا الباب ... وغير ذلك يكون خطأ في هذا البحث والآداب

فالخصم أن منع بعضاً من مقدمات الدليل ولو باعتبار الصورة أو منع كلها على التعيين والتفصيل يسمى منعاً ومناقضة ونقضاً تفصيلياً. ويجوز أن يكون المنع قبل فراغ المستدل عن الدليل والأحسن أن يكون بعده وللمانع الاقتصار على مجرد المنع والأحسن ذكر السند المؤيد له ومنع السند غير مفيد للمستدل سواء كان السند لازماً للمنع أو لا ودفعه مفيد إن كان مساوياً للمنع وللمستدل أن يقول إن السند لا يصلح للسندية والمقدمة الممنوعة إن كانت نظرية أو بديهية فيها خفاء فعلى المستدل رفع المنع بالدليل أو التنبيه وليس للمانع الغصب بأن يستدل على بطلان المقدمة قبل أن يقيم المعلل دليلاً على ثبوتها لاستلزام الخبط في البحث ومنع المقدمة قد لا يضر المعلل بأن يكون انتفاؤها أيضاً مستلزماً للمطلوب وإن لم يمنع شيئاً من المقدمات على التفصيل فلو بين أن في الدليل خللاً لتخلف الحكم عنه في بعض الصور أو لأنه مستلزم لمحال يسمى نقضاً إجمالياً ونقضاً أيضاً. والنقض الإجمالي لدليل المقدمة يسمى بالنسبة إلى أصل الدليل نقضاً تفصيلياً على طريقة الإجمال ولو أقام دليلاً على ما ينافي مطلوب المستدل سواء كان نقيضه أو مستلزماً لنقيضه يسمى معارضة وعرفوها بالمقابلة على سبيل الممانعة. ومتى صار الخصم معارضاً أو ناقضاً فقد يصير المعلل مناقضاً وليس المعارض مصدقاً لدليل المستدل بل المعارضة بمنزلة نقض إجمالي لدليل المعلل. وحاصله أنه لو صح دليل المستدل بجميع المقدمات لما صح ما ينافي مدلوله لكن عندنا ما يدل على صدق المنافي. ودليل المعارض إن كان غير دليل المستدل يسمى قلباً وإلا فإن كان على صورته فمعارضة بالمثل وإلا فمعارضة بالغير. وقيل إن كانت المعارضة بغير دليل المستدل فهي المعارضة الخالصة وإن كانت بدليله ولو بزيادة شيء فهي معارضة فيها معنى المناقضة وإن كان دالاً على ما يستلزم نقيضه فهي عكس. وللسائل أن ينقض دليل المستدل في كل مرتبة من المراتب إجمالاً وتفصيلاً ومعارضاً فإن انتهى البحث إلى أمر ضروري القبول للسائل بديهياً كان أو كسبياً حقاً كان أو باطلاً لزم إلزام السائل وإلا لزم إفحام المعلل.

الآبق[١]: من الآباق وهو الهرب والتمرد على المحق وفي الشرع المملوك الذي يفر عن مالكه قصداً سواء كان قناً أو مدبراً أو أم الولد وأخذه أحب من تركه وأخذ الضال قيل أيضاً كذلك وقيل تركه أولى والضال هو الذي ضل الطريق إلى منزل مالكه. في كنز الدقائق ومن رده مدة سفر فله أربعون درهماً ولو قيمته أقل منه أي من أربعين ومن رده لأقل منها فبحسابه انتهى ومن أنفق على الآبق بغير إذن القاضي يكون متبرعاً.

---

(١) الآبق في اللغة الهارب وشرعاً الرقيق الهارب تمرداً من مالكه أو مستأجره أو مستعيره أو مودعه أو وصيه والتفصيل في كتب الفقه ١٢ قطب.

آداب القاضي[١]: هي التزامه لما ندب إليه الشرع من بسط العدل ورفع الظلم وترك الميل[٢].

الآفة: عدم مطاوعة الآلات إما بحسب الفطرة أو الخلقة أو غيرها كضعف الآلات. ألا ترى أن الآفة في التكلم قد تكون بحسب الفطرة كما في الأخرس أو بحسب ضعفها وعدم بلوغها حد القوة كما في الطفولية. ثم اعلم أن الآفة في التكلم لفظية ومعنوية فإنها ضد الكلام فكما أن الكلام لفظي ومعنوي كذلك ضده. أما الآفة اللفظية فعدم القدرة على الكلام اللفظي كما في الأخرس والطفل. والآفة المعنوية فهي عدم قدرة المتكلم على تدبير المعنى في نفسه الذي يدل عليه بالعبارة أو الكتابة أو الإشارة.

الآيسة: هي من لا تحيض في مدة خمس وخمسين سنة واختلف في حد الإياس والمختار في زماننا على ما في الزاهدي خمسون سنة وفي الفتاوى العالمگيري الإياس مقدر بخمس وخمسين سنة.

باب الألف مع الباء (ف(٤))

أبجد: في خزانة المفتين (أبجد) أي وجد آدم نفسه في المعصية (هوز) أي اتبع هواه فزال عنه نعيم الجنة (حطي) أي حط عنه ذنوبه (كلمن) أي كلم بكلمات فتاب عليه بالقبول والرحمة (سعفص) أي راق عليه الدنيا فأصاب عليه (قرشت) أي أقر بذنب مر عليه (ثخذ) أي أخذ من الله القوة (ضظغ) أي شجع عن وسواس الشيطان بعزيمة لا إله إلا الله محمد رسول الله كذا في (الشافي) وحساب الأبجد هكذا (ا) ١ (ب) ٢ (ج) ٣ (د) ٤ (هـ) ٥ (و) ٦ (ز) ٧ (ح) ٨ (ط) ٩ (ى) ١٠ (ك) ٢٠ (ل) ٣٠ (م) ٤٠ (ن) ٥٠ (س) ٦٠ (ع) ٧٠ (ف) ٨٠ (ص) ٩٠ (ق) ١٠٠ (ر) ٢٠٠ (ش) ٣٠٠ (ت) ٤٠٠ (ث) ٥٠٠ (خ) ٦٠٠ (ذ) ٧٠٠ (ض) ٨٠٠ (ظ) ٩٠٠ (غ) ١٠٠٠. وبعض أولي الألباب رتب حروف الأبجد هكذا (ايقغ) ١١١١ (بكر) ٢٢٢ (جلش) ٣٣٣ (دمت) ٤٤٤ (هنث) ٥٥٥

---

(١) في فتح القدير المراد بالأدب في قول الفقهاء كتاب آدب القاضي ما ينبغي للقاضي أن يفعله لا ما عليه انتهى والأولى التعبير بالملكية فما لم يكن كذلك لا يكون أدباً كذا في البحر الرايق وفي الخزانة القضاء لغة الإلزام وشرعاً قول ملزم يصدر عن ولاية عامة ومن له القضاء يسمى قاضياً وقاضي القضاة هو المتصرف في القضاء تقليداً أو عزلاً كذا في جامع الرموز ١٢.

(٢) قال عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه ما محصله إذا كان في القاضي خمس خصال فقد كمل وإن لم تكن فيه واحدة أو اثنتان ففيه وصمة أو وصمتان وقس عليه وهي علم بما كان قبله أي علم بالكتاب والسنة وعمل الصحابة وتحرز عن أخذ الرشوة وحلم عن الخصم واستخفاف بملامة الناس ومشاورة أولي الرأي ١٢ قطب.

(وسخ) ٦٦٦ (زعذ) ٧٧٧ (حفض) ٨٨٨ (طصظ) ٩٩٩ ويسمى حساب الأبجد بحساب الجمل. (ف(٥)).

الإباحة: (مباح گردانيدن). في التلويح المشهور في الفرق بين الإباحة[١] والتخيير أي التسوية أن الجمع يمتنع في التخيير ولا يمتنع في الإباحة لكن الفرق في المسائل الشرعية أنه لا يجب في الإباحة الإتيان بواحد وفي التخيير يجب. وإذا كان وجوب الإتيان بواحد في التخيير إن كان الأصل فيه الحظر أي المنع وثبت الجواز بعارض الأمر كما إذا قال بع من عبيدي واحداً وذلك يمنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لأنه المأمور به. وإن كان الأصل فيه الإباحة ووجب بالأمر واحد كما في خصال الكفارة يجوز الجمع بحكم الإباحة الأصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الإباحة انتهى. إما كونه تخييراً فلكونه تخييراً بين متعدد وليس بالإباحة لوجوب الإتيان بواحد. وإما كونه على سبيل الإباحة فلجواز الجمع بين ذلك المتعدد. وقوله كما إذا قال بع من عبيدي الخ فإن بيع عبد الغير محظور ممنوع وإنما جاز بعارض التوكيل. وقال شيخ الإسلام الفرق بين التسوية والإباحة أن المخاطب يتوهم في الإباحة أن ليس يجوز له الإتيان بالفعل وفي التسوية يتوهم أن أحد الطرفين أنفع وأرجح ثم اعلم أن المراد بالإباحة في قولهم وتصح الإباحة في الكفارات والفدية دون الصدقات والعشر أن يضع صاحب الكفارة للمساكين أو الفقراء طعاماً مطبوخاً ما دوما أو غير ما دوم ويمكنهم منه حتى يستوفوا آكلين مشبعين من غير أن يقول ملكتكم هذا الطعام أو وهبته لكم. والتمليك أن يعطي لكل مسكين نصف صاع من بر أو صاع من شعير والضابطة أن ما شرع بلفظ الطعام يجوز فيه الإباحة وما شرع بلفظ الإيتاء والأداء يشترط فيه التمليك. (ف(٦)).

الإبداع[٢] **والابتداع**: إيجاد الشيء من غير سبق مادة ومدة كإيجاد الله تعالى

---

(١) الإباحة ترديد الأمر بين شيئين يجوز الجمع بينهما كقولك جالس الحسن أو ابن سيرين والتخيير ترديد الأمر بين شيئين لا يجوز الجمع بينهما كقولك تزوج هنداً أو أختها والحلال أعم من المباح لأن كل مباح حلال بلا عكس كالبيع عند الآذان فإنه حلال غير مباح لأنه مكروه كذا في جامع الرموز فالإباحة شرعاً حكم لا يكون طلباً ويكون تخييراً بين الفعل وتركه والفعل الذي خير بين إتيانه وتركه يسمى سباحاً وحايزاً فهو ضد الحرمة وفي النهاية ضد الكراهة هذه خلاصة ما في الكشاف والكليات ١٢ قطب.

(٢) الإبداع عند الحكماء إيجاد شيء غير مسبوق بالعدم ويقابله الصنع وهو إيجاد شيء مسبوق بالعدم كذا في شرح الإشارات والإبداع أعلى مرتبة من التكوين والإحداث فإن التكوين هو أن يكون من الشيء وجود مادي والأحداث أن يكون من الشيء وجود زماني وكل واحد منهما يقابل الإبداع من وجه كذا في الكشاف والإبداع يناسب الحكمة والاختراع يناسب القدرة والإنشاء إخراج ما في الشيء من القوة إلى الفعل وأكثر ما يقال ذلك في الحيوان كقوله تعالى **﴿هو الذي أنشأكم﴾** والفطر =

العقول مثلاً فالله سبحانه وتعالى أوجدهم من غير سبق مادة ومدة عند الحكماء وأما عند المتكلمين فما سواه تعالى حادث بحدوث زماني.

الابتداء بالساكن محال: كما هو المشهور لأن الحرف المنطوق به إما معتمد على حركته كباء بكراً وعلى حركة مجاورة كميم عمرو أو على لين قبله يجري مجرى الحركة كباء دابة وصاد خويصة فمتى فقد هذه الاعتمادات تعذر التكلم بدليل التجربة ومن أنكر ذلك فقد أنكر العيان وكابر المحسوس. وقد يستدل على إمكانه بأنه لو امتنع لتوقف التلفظ بالحروف على التلفظ بالحركة ابتداء ضرورة تقدم الشرط على المشروط لكن التلفظ بالحركة موقوف على التلفظ بالحروف ضرورة توقف وجود العارض على وجود المعروض. وجوابه منع الشرطية لجواز أن يكون الحركة لازماً غير متقدم للحرف المبتدء بها لا شرطاً سابقاً هكذا ذكره المحقق التفتازاني رحمه الله في حاشية الكشاف. ولكن في كلام القاضي البيضاوي رحمه الله في تفسير بسم الله إشارة إلى جواز الابتداء بالساكن في كلام من به لكنة حيث قال لأن من دأبهم أن يبتدؤوا بالمتحرك ويقفوا على الساكن انتهى. وقال أفضل المتأخرين الشيخ عبد الحكيم رحمه الله قوله لأن من دأبهم يعني من طريقتهم أن يبتدؤوا بالحرف المتحرك لخلوص لغتهم عن اللكنة وفيه إشارة إلى جواز الابتداء بالساكن. وإنما اختير الهمزة من الحروف الزوائد لدفع لزوم الابتداء بالساكن لأنها أقوى الحروف لأن لحروف الحلق الستة قوة على سائر الحروف ومن تلك الحروف الستة للهمزة قوة عليها لأنها من مبدأ الحلق فهي أقوى الحروف والابتداء بالأقوى أولى لقوة المتكلم في الابتداء. (ف(٧)).

الابن[١]: إن كان بين علمين ويكون الأول موصوفه يحذف ألفه من الكتابة وإلا فلا ومن أراد أن تلد امرأته الحبلى ابناً فلينظر في الحبلى (ف(٨)).

الأبصار: بالفتح جمع البصر وبالكسر مصدر أبصر وفي الأبصار ثلاثة مذاهب. مذهب الرياضيين. ومذهب جمهور الحكماء الطبيعيين. ومذهب بعض الحكماء. أما مذهب الرياضيين فهو أن الإبصار بخروج شعاع من العين على هيئة مخروطية رأسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المرئي المبصر وحجتهم على الأبصار بالخروج المذكور أن المتوسط بين البصر وما يقابله إذا كان جسماً لطيفاً لي غير مانع لنفوذ الشعاع فيه

= يشبه أن يكون معناه الإحداث دفعة والبرأ إحداث الشيء على الوجه الموافق للمصلحة والإبداع عند البلغاء هو أن يشتمل الكلام على عدة ضروب من البديع وقال بعضهم الإبداع والاختراع والصنع والخلق والإيجاد والإحداث والفعل والتكوين والجعل ألفاظ متقاربة المعنى والتفصيل في الكليات والكشاف ١٢ قطب.

(١) الابن حيوان يتولد من نطفة شخص آخر من نوعه والفرق بين الابن والولد أن الابن للذكر والولد يقع على الذكر والأنثى والنسل والذرية يقع على الجميع كذا في الفروق وغيره ١٢ قطب.

فهو لا يحجب البصر عن الرؤية وإذا كان كثيفاً فهو يحجب البصر عن الروية وما ذلك إلا كونه شعاعاً من البصر فقد نفذ في الجسم المتوسط ووصل إلى المرئي على التقدير الأول ولم ينفذ في الجسم المتوسط ولم يصل إلى المرئي على التقدير الثاني. ورد بأن الشعاع إن كان عرضاً امتنع عليه الحركة والانتقال وإن كان جسماً امتنع أن يخرج من أعيننا بل من عين البقة جسم يخرق الأفلاك وينبسط في لحظة إلى نصف كرة العالم ثم إذا طبق الجفن عاد إليها أو انعدم ثم إذا فتحت العين خرج مثله وهكذا. ودفع بأنهم أرادوا بما ذكروا أن المرئي إذا قابل شعاع البصر استعد لأن يفيض على سطحه من المبدء الفياض شعاع يكون ذلك الشعاع قاعدة مخروطة رأسه عند مركز البصر لكنهم سموا حدوث الشعاع بسبب مقابله للتعين بخروج الشعاع عنها إليه مجازاً على قياس تسمية حدوث الضوء فيما يقابل الشمس بخروج الضوء عنها إليه فافهم. ثم إن الرياضيين اختلفوا فيما بينهم فذهب جماعة إلى أن ذلك المخروط مصمت أي غير مجوف وذهب جماعة أخرى إلى أنه مركب من خطوط شعاعية مستقيمة أطرافها التي تلي البصر مجتمعة عند مركزه ثم يمتد متفرقة إلى المبصر فما ينطبق عليه من المبصر أطراف تلك الخطوط أدركه البصر وما وقع بين أطراف تلك الخطوط لم يدركه ولذلك يخفى على البصر المسامات التي في غاية الدقة في سطوح المبصرات وذهب جماعة ثالثة إلى أن الخارج من العين خط واحد مستقيم فإذا انتهى إلى المبصر تحرك على سطحه في جهتين طوله وعرضه حركة في غاية السرعة ويتخيل بحركته هيئة مخروطية.

وأما مذهب جمهور الحكماء الطبيعيين فهو أن الإبصار بالانطباع والانتقاش وهو المختار عند أرسطو وأتباعه كالشيخ الرئيس وغيره قالوا إن مقابلة المبصر للباصرة يوجب استعداداً يفيض به صورته على الجليدية ولا يكفي في إبصار شيء واحد من حيث إنه واحد الانطباع في الجليدية وإلا لرؤي شيء واحد شيئين لانطباع صورته في جليديتي العينين بل لا بد من تأدي الصورة من الجليدية إلى ملتقى العصبتين المجوفتين ومنه إلى الحس المشترك ولم يريدوا بتأدي الصورة من الجليدية إلى العصبتين المجوفتين ومنه إلى الحس المشترك انتقال العرض الذي هو الصورة ليلزم انتقال العرض من مكان إلى مكان آخر بل أرادوا أن انطباعها في الجليدية معد لفيضان الصورة على الملتقى وفيضانها عليه معد لفيضانها على الحس المشترك. وحجة الجمهور أن الإنسان إذا نظر إلى قرص الشمس بتحديق نظره مدة طويلة ثم غمض عينيه فإنه يجد من نفسه كأنه ينظر إليها. وكذلك إذا بالغ في النظر إلى الخضرة الشديدة ثم غمّض عينيه فإنه يجد من نفسه هذه الحالة. وإذا بالغ في النظر إليها ثم نظر إلى لون آخر لم ير ذلك اللون خالصاً بل مختلطاً بالخضرة وما ذلك إلا لارتسام صورة المرئي في الباصرة وبقائها زماناً. ورد بأن صورة المرئي باقية في الخيال لا في الباصرة. ودفع الشارح الجديد للتجريد بأنه فرق بين بين التخيل والمشاهدة. والارتسام في الخيال هو التخيل دون المشاهدة. ولا شك

أن تلك الحالة حالة المشاهدة لا حالة التخيل. ثم قال فالصواب أن يقال في الرد صورة المرئي في تلك الحالة باقية في الحس المشترك وفيه نظر. إذ لا شك أن رد الاستدلال مناقضة مستندة وتحريره أنا لا نسلم قوله وما ذلك إلا لارتسام صورة المرئي في الباصرة وبقائها في الخيال لا في الباصرة وما ذكر في دفع المنع من أن تلك الحالة حالة المشاهدة لا حالة التخيل أيضاً ممنوع بل الأمر بالعكس وكلام المستدل ناظر إلى هذا بل ظاهر في أن تلك الحالة شبيهة بالمشاهدة لا عينها حيث قال كأنه ينظر إليها أي يشبه بأن يشاهده ولو سلم هذا فلا شبهة في أنه كلام على السند الأخص فلا يفيد في دفع المنع ومع ذلك يلزم أن يكون قوله فالصواب عين خطأ بعين ما ذكر وبأن يقال فرق بين بين المرتسم في الحس المشترك والمشاهدة وتلك الحالة حالة المشاهدة لا حالة المرتسم في الحس المشترك فما هو جوابه فهو جوابنا. والحاصل أنه إن أراد بالمشاهدة الإبصار فكما أن التخيل غيرها الحس المشترك أيضاً غيرها وإن أراد به الارتسام فكما أن في الحس المشترك ارتسام في الخيال أيضاً كذلك. وأما مذهب بعض الحكماء فهو أن الإبصار ليس بالانطباع ولا بخروج الشعاع بل بأن الهواء الشفاف الذي بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي في البصر ويصير بذلك آلة للإبصار. وذكروا في إبطاله إنا نعلم بالضرورة أن الشعاع الذي في عين العصفور بل البقة يستحيل أن يقوى على إحالة نصف العالم إلى كيفيته بل العصفور أو الفيل إن كان كله نوراً أو ناراً لما أحال إلى كيفيته من الهواء عشرة فراسخ فضلاً عن هذه المسافة العظيمة وإن لم يكن هذا جلياً عند العقل فلا جلي عنده ويمكن أن يأول كلامهم بمثل تأويل الكلام الرياضيين بأن يقال قولهم إن الهواء المشف الذي بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية شعاع البصر أرادوا منه أن المرئي إذا قابل شعاع البصر استعد الهواء المشف الذي بينهما لأن يفيض عليه من المبدء الفياض شعاع لكنهم قالوا إن الهواء يتكيف بكيفية شعاع البصر مجازاً لحصول الاستعداد منه وعلى هذا لا استحالة ولا استبعاد. واعلم أنه قال صاحب المواقف للحكماء في الإبصار قولان وقال السيد السند الشريف قدس سره في شرحه لما كان الأول والثالث مبنيين على الشعاع عدهما قولاً واحداً وفي شرح الهياكل أن الفارابي في رسالة الجمع بين الرايين ذهب إلى أن غرض الفريقين التنبيه على هذه الحالة الإدراكية وضبطها بضرب من التشبيه لا حقيقة خروج الشعاع ولا حقيقة الانطباع وإنما اضطروا إلى إطلاق اللفظين لضيق العبارة فافهم واحفظ. (ف(٩)).

الابتداء[١] **بأمر**: شروعه وعند أرباب العروض هو أول جزء من المصراع الثاني

---

(١) الابتداء عند العروضيين الركن الأول من المصراع الثاني للبيت والركن الأول من البيت حيث يجوز فيه تغيير لا يجوز في الحشو كالخرم في الركن الذي أوله وتد مجموع مثل مفاعيلن فإنه إذا وقع صدر البيت يجوز حذف ميمه بالخرم وإذا وقع في الحشو لا يجوز وهكذا فعولن كذا في كتب =

وعند النحاة خلو الاسم وتعريته عن العوامل اللفظية للإسناد نحو الله واحد ومحمد رسول الله. وهذا المعنى عامل في المبتدأ والخبر عند الزمخشري والجزولي وعند سيبويه عامل في المبتدأ والمبتدأ عامل في الخبر. وقال بعضهم أن كل واحد منهما عامل في الآخر. قيل عليه أن العامل يكون مقدماً على المعمول فإذا كان كل واحد منهما عاملاً في الآخر يلزم أن يكون كل منهما مقدماً على الآخر ومتأخراً عنه أيضاً بل يلزم تقدم الشيء على نفسه لأن المتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء. والجواب أن الجهة متغائرة فلا بأس به قيل إن الخلو أمر عدمي وكذا التعرية والعدمي لا يكون مؤثراً وأجيب بأن الخلو عبارة عن إتيان الاسم بلا عامل لفظي والإتيان وجودي ويسمى المعمول الأول مبتدأ ومسنداً إليه ومحكوماً عليه وموضوعاً ومحدثاً عنه والثاني خبراً ومسنداً ومحكوماً به ومحمولاً وحديثاً. واعلم أن بين الحديثين الشريفين المشهورين الواردين في الأمر بابتداء كل أمر ذي بال بالتسمية والتحميد تعارض ووجه التعارض أن الباء الجارة فيهما للصلة والجار والمجرور واقع موقع المفعول به وابتداء أمر بشيء عبارة عن ذكر ذلك الشيء في أول ذلك الأمر بجعله جزءاً أولاً له إن كانا من جنس واحد كابتداء الألفاظ المخصوصة بلفظ الحمد والتسمية وبجعله مقدماً على ذلك الأمر بحيث لا يكون قبله شيء آخر إن كانا من جنسين كابتداء الأكل والشرب بالتسمية والحمد يعني أن الابتداء فيهما محمول على الحقيقي والابتداء بهذا المعنى لا يمكن بالشيئين بالضرورة فالعمل بأحد الحديثين يفوت العمل بالآخر. فالتعارض موقوف على أمرين كون الباء للصلة وكون الابتداء فيهما حقيقياً. ودفعه يحصل برفع مجموع ذينك الأمرين إما برفع كل منهما أو برفع أحدهما على ما هو شأن رفع المجموع. والتفصيل أن الباء إما صلة الابتداء والابتداء في كل منهما إما عرفي أو إضافي أو في أحدهما حقيقي وفي الآخر عرفي أو إضافي أو الباء في أحدهما صلة الابتداء وفي الآخر للاستعانة أو للملابسة أو في كل منهما للاستعانة أو الملابسة. أما تقرير الدفع على تقدير كون الباء فيهما للاستعانة فهو أن الابتداء فيهما حقيقي والباء فيهما ليس صلة الابتداء بل هو باء الاستعانة فالمعنى أن كل أمر ذي بال لم يبدأ ذلك الأمر باستعانة التسمية والتحميد يكون أبتر وأقطع. ولا ريب في أنه يمكن الاستعانة في أمر بأمور متعددة فيجوز أن يستعان في الابتداء أيضاً بالتسمية والتحميد بل بأمور أخر. وإنما حملنا الابتداء على هذا الجواب على الحقيقي إذ لو حمل على العرفي

= العروض وابتداء المرض عند الأطباء هو وقت ظهور ضرر الفعل لا الوقت الذي يطرح العليل نفسه على الفراش كذا في النفيسي والابتداء الكلي عندهم هو الزمان الذي لا تظهر فيه دلائل النضج والابتداء الجزئي هو الذي لا تظهر فيه أعراض النوبة كذا في بحر الجواهر والفرق بين الابتداء والأولية أن الابتداء هو اهتمامك بالاسم وجعلك إياه أولاً لثان يكون خبراً عنه والأولية معنى قائم به يكسبه قوة إذا كان غيره متعلقاً به وكانت رتبته متقدمة على غيره كذا في الكليات ١٢ قطب.

فالجواب هذا لأن الباء فيهما للاستعانة. قيل إن جزء الشيء لا يكون آلة له فجعل الباء للاستعانة يقتضي أن لا يجعل التسمية والتحميد جزأين من المبتدأ باستعانتهما فيلزم أن لا يكون أرباب التأليف عاملين بالحديثين حيث جعلوهما جزأين من تأليفاتهم والجواب أن القائل بأن الباء للاستعانة يلتزم عدم الجزئية ومن ادعى الجزئية فعليه البيان. واعترض بأن جعل الباء للاستعانة يفضي إلى سوء الأدب لأنه يلزم حينئذ جعل اسم الله تعالى آلة والآلة غير مقصودة والجواب أن الحكم بكون الآلة غير مقصودة إن كان كلياً فممنوع. كيف والأنبياء عليهم الصلاة والسلام وسائل مع أن الإيمان بهم والتصديق بنبوتهم مقصودان وإن كان جزئياً فلا ضير لأنا نقول إن هذا من تلك الآلات المقصودة ويناقش بأن الابتداء الحقيقي إنما يكون بأول جزء من أجزاء البسملة مثلاً فحمل الابتداء على الحقيقي في أحدهما غير صحيح فضلاً عن أن يحمل فيهما عليه. والجواب أن المراد بالابتداء الحقيقي ما يكون بالنسبة إلى جميع ما عداه وبالإضافي ما يكون بالنسبة إلى البعض على قياس معنى القصر الحقيقي والإضافي. والابتداء بهذا المعنى لا ينافي أن يكون بعض الأجزاء متصفاً بالتقديم على البعض كما أن اتصاف القرآن بكونه في أعلى مراتب البلاغة بالنسبة إلى ما سواه لا ينافي أن يكون بعض سورة أبلغ من سورة. وأما تقرير الدفع على تقدير كون الباء للملابسة فهو أن الابتداء فيهما محمول على الحقيقي والباء فيهما للملابسة فإن قيل إن التلبس بهما حين الابتداء محال لأن التلبس بهما لا يتصور إلا بذكرهما وذكرهما معاً محال. فلو ابتدأ حين ذكر التسمية والتلبس بها لا يكون متلبساً بالتحميد ولو عكس لا يكون متلبساً بالتسمية قلنا إن الملابسة معناها الملاصقة والاتصال وهو عام يشمل الملاصقة بالشيء على وجه الجزئية بأن يكون ذلك الشيء جزءاً لذلك الأمر ويشمل الملاصقة بأن يذكر الشيء قبل ذلك الأمر بدون تخلل زمان متوسط بينهما فيجوز أن يجعل الحمد جزءاً من الكتاب ويذكر التسمية قبل الحمد ملاصقة به بلا توسط زمان بينهما فيكون آن الابتداء آن تلبس المبتدي بهما أما التلبس بالتحميد فظاهر لأن آن الابتداء بعينه آن التلبس بالتحميد لأن ابتداء الأمر بعينه ابتداء التحميد لكونه جزءاً منه وإما بالتسمية فلكونها مذكورة أولاً بلا توسط زمان. والحاصل أن التلبس بأمرين ممتدين زمانيين زماني لا بد أن يقع بين التلبس بالأمر الأول والتلبس بالأمر الآخر أمر مشترك بينهما بحيث يكون أول التلبس بالآخر وآخر التلبس بالأول مجتمعان في ذلك الأمر المشترك بينهما وإذا كان التلبس بالبسملة والحمدلة زمانياً لا بد أن يقع بين التلبسين بهما أمر مشترك بينهما وهو الآن الذي وقع فيه بالابتداء الحقيقي. فإذا كان الحمد جزءاً من الكتاب كان الابتداء الحقيقي أول حرف من الحمدلة وهو عين آن ابتداء التلبس بالحمدلة وآن انتهاء التلبس بالبسملة فآن الابتداء آن التلبس بهما بمعنى أن آخر التلبس بالبسملة وأول التلبس بالحمدلة قد اجتمعا في آن الابتداء فيكون آن ابتداء الكتاب آن التلبس بهما ويرد على هذا الجواب أنه لا يجري فيما لا يمكن جعل أحدهما جزءاً

كالذبح والأكل والشرب وغير ذلك وسائر تقريرات الدفع واضح بأدنى تأمل. هذا خلاصة ما في حواشي صاحب الخيالات اللطيفة والحواشي الحكيمية على شرح العقائد النسفية مع فوائد كثيرة نافعة للناظرين فافهم وكن من الشاكرين.

الابتداء الحقيقي(١): الابتداء بشيء مقدم على جميع الكتاب مثلاً بحيث لا يكون شيء آخر مقدماً عليه.

الابتداء الإضافي: الابتداء بشيء مقدم بالقياس إلى أمر آخر سواء كان مؤخراً بالنسبة إلى شيء آخر أو لا.

الابتداء العرفي: هو ذكر الشيء قبل المقصود فيتناول الحمدلة بعد البسملة وهو أمر ممتد يمكن الابتداء بهذا المعنى بأمور متعددة من التسمية والتحميد وغيرهما. وهذا المعنى قد يتحقق في ضمن الابتداء الحقيقي وقد يتحقق في ضمن الإضافي.

الإباضية: هم المنسوبون إلى عبد الله بن إباض واعتقادهم أن مرتكب الكبيرة موحد وليس بمؤمن بناء على أن الأعمال داخلة في الإيمان عندهم. وأن المخالفين من أهل القبلة كفار وكفروا علياً كرم الله وجهه وأكثر الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين.

الأبد(٢): هو الزمان الغير المتناهي من جانب المستقبل. وقيل استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب المستقبل كما أن الأزل استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي.

الأبدي: ما وجد في الأبد وقيل ما لا يكون منعدماً والأزلي ما لا يكون مسبوقاً بالعدم واعلم أن الوجود على ثلاثة أقسام لأنه إما أزلي(٣) وأبدي وهو وجود الله تعالى وتقدس أو لا أزلي ولا أبدي وهو وجود الدنيا أو أبدي غير أزلي وهو وجود الآخرة وعكسه محال فإن ما ثبت قدمه امتنع عدمه.

---

(١) والفرق بين الابتداء الحقيقي والإضافي والعرفي، أن الحقيقي هو الذي لم يتقدمه شيء أصلاً. والعرفي هو الذي لم يتقدمه شيء من المقصود بالذات، والإضافي هو الابتداء الممتد من زمن الابتداء إلى زمن الشروع حتى يكون كل ما يصدر في ذلك يعتبر مبتدأ به وقال بعضهم الإضافي يعتبر بالنسبة إلى ما بعده شيئاً فشيئاً إلى المقصود بالذات بخلاف العرفي فإنه يعتبر شيئاً واحداً ممتداً إلى المقصود كذا في الكليات ٢.

(٢) الأبد الدهر والدائم والقديم والأزلي والفرق بين الأبد والأمدان الأبد عبارة عن مدة الزمان التي ليس لها حد محدود ولا يتقيد فلا يقال أبد كذا. والأمد مدة لها حد مجهول إذا أطلق وقد ينحصر فيقال أمد كذا كما يقال زمان كذا. عن الكليات ١٢.

(٣) قال في الإنسان الكامل أن أبده تعالى عين أزله وأزله عين أبده لأنه عبارة عن انقطاع الطرفين الإضافيين عنه ليتفرد بالبقاء لذاته والأزل والأبد لله تعالى صفتان أظهرتهما الإضافة الزمانية لتعقل وجوب وجوده وإلا فلا أزل ولا أبد كان الله ولم يكن معه شيء انتهى ملخصاً. ١٢ قطب.

الابتلاع: من البلع وهو عمل الحلق دون الشفة.

الإبدال[١]: بالكسر (بدل كردن چيزي بچيزي)[٢] وفي اصطلاح الصرف وضع حرف مكان حرف آخر سواء كانا حرفي علة أو لا للتخفيف. وبالفتح جمع البدل. وأيضاً رجال سبعة من أولياء الله تعالى مأمورون بأمور الخلائق من جنابه تعالى ويعلم من الفواتح أنهم ليسوا أقطاباً وأوتاداً وإنما سموا بهذا الاسم لأن واحداً منهم إذا يموت يقوم بدله واحد من الأربعين ولأنهم إذا انتقلوا من مقام يقدرون أن يضعوا أجسادهم في ذلك المقام. قال بعض الأبدال مررت ببلاد المغرب على طبيب والمرضى بين يديه وهو يصف لهم علاجهم فتقدمت إليه وقلت عالج مرضي يرحمك الله فتأمل في وجهي ساعة ثم قال خذ عروق الفقر وورق البصر مع إهليلج التواضع واجمع الكل في إناء اليقين وصب عليه ماء الخشية وأوقد تحته نار الحزن ثم صفه بمصفاة المراقبة في جام الرضا وامزجه بشراب التوكل وتناوله بكف الصدق واشربه بكأس الاستغفار وتمضمض بعده بماء الورع واحتم عن الحرص والطمع فإن الله سبحانه يشفيك إن شاء الله تعالى. وفي الفواتح (چون كسى راحاجتي باشد بايدكه رو بجانبي كندكه ايشان در ان جانب اندو بگويد)[٣] السلام عليكم يا رجال الغيب يا أرواح المقدسة أغيثوني بغوثة. انظروني بنظرة. أعينوني بقوة. (پس بسوى مقصد خود متوجه شود وبمقابل ايشان نردد ومقرر است كه ايشان در هر روز از روز هلى ماه بجانبي باشند بدين تفصيل)[٤].

---

(١) الإبدال بكسر الهمزة عند النحاة إيراد الشيء بدلاً عن شيء سواء كان ذلك الشيء المبدل حرفاً أو كلمة وعند المحدثين هو أن يبدل راو بر أو آخراً وإسناد بإسناد آخر من غير أن يلاحظ معه تركيب بمتن آخر كما في شرح النخبة وعند المهندسين اعتبار نسبة المقدم إلى المقدم والتالي إلى التالي والإبدال التبديل وقيل هما بمعنى وقيل إن التبديل تغيير حال إلى حال آخر بدل صورته والإبدال رفع الشيء بأن يحصل غيره مكانه والفرق بين الإبدال والإعلال بالعموم والخصوص من وجه يوجدان معاً في مثل قال وباع ويوجد الإعلال بدون الإبدال في نقل الحركة وفي الاتباع بدون القلب في نحو يقول ويبيع ويوجد الإبدال بدون الإعلال في إبدال حرف صحيح بحرف صحيح في مثل ست واصيلان فإن الأصل سدس وأصيلال كما نقل عن المحقق الشريف أما القلب إلا من أحرف العلة والإبدال عند البديعين إقامة بعض الحروف مقام الآخر وجعل منه ابن فارس فانفلق البحر أي انفرق بدليل كل فرق وبالفتح جمع البدل والبديل وكذا البدلاء بالضم على ما عرفت قال أبو سعيد رحمه الله الأوتاد أفضل من الأبدال لأن الأبدال ينقلبون من حال إلى حال ومن مقام إلى مقام والأوتاد بلغ بهم النهاية وثبت أركانهم فهم الذين بهم قوام العالم وهم في مقام التمكين ١٢ قطب الدين محمود.

(٢) إبدال شيء بشيء آخر.

(٣) إذا كان لأحد حاجة، يجب أن يدير وجه إلى الجهة التي يكونون فيها ويقول...

(٤) إذاً، يتوجه باتجاه مقصده ويورده في مقابلهم، لأن المقرر أنهم في كل يوم من أيام الشهر يكونون لجهة على هذا التفصيل.

الإبطال: متعدي البطلان. اعلم أن إبطال الشيء عبارة عن إقامة دليل ينتج بطلانه سواء أقيم على بطلانه أو على أمر آخر فمعنى إبطال التسلسل مثلاً إقامة دليل ينتج بطلانه سواء أقيم على بطلانه بأن يؤتى لبطلانه قصداً وبالذات أولاً بأن يؤتى لإثبات الواجب تعالى مثلاً فإنه وإن أتي لإثباته تعالى لكنه يكون منتجاً لبطلان التسلسل أيضاً وعليه مدار دفع الاعتراض الوارد على العلامة التفتازاني في شرح العقائد النسفية في إثبات الواجب تعالى حيث قال وقد يتوهم أن هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار إلى إبطال التسلسل وليس كذلك بل هو إشارة إلى أحد أدلة إبطال التسلسل انتهى. وتقرير الاعتراض أن قوله وليس كذلك صريح في أن إثبات الواجب بهذا الدليل مفتقر ومحتاج إلى إبطال التسلسل ويفهم من قوله بل هو إشارة الخ أن هذا الدليل مشير إلى بطلان التسلسل أي مستلزم ومنتج لبطلانه وليس بمفتقر إلى إبطاله والافتقار غير الاستلزام. وحاصل الدفع أن إبطال التسلسل عند المعترض عبارة عن إقامة دليل أقيم على بطلانه لا على أمر آخر وليس كذلك لأنه عبارة عن ما مر آنفاً فالتمسك في إثبات الواجب بأحد أدلة بطلان التسلسل افتقار إلى إقامة ذلك الدليل المنتج بطلانه فيكون ذلك التمسك افتقاراً إلى إبطاله إذ لا معنى لإبطاله إلا إقامة دليل ينتج بطلانه وهو متحقق فحاصل قول العلامة وقد يتوهم أن هذا الدليل الخ أنه قد يتوهم أن هذا دليل على إثبات الواجب من غير افتقار إلى إقامة دليل ينتج بطلان التسلسل يعني قد يتوهم أن هذا الدليل الذي أقيم على إثبات الواجب ليس من الأدلة التي أقيمت على بطلان التسلسل وليس كذلك بل هذا الدليل من جملة أدلة بطلانه فالافتقار في إثبات الواجب إلى إقامة هذا الدليل افتقار إلى إقامة دليل ينتج بطلان التسلسل وإن لم يقم عليه فإن قيل ما القرينة على أن المراد بإبطال التسلسل ذلك المعنى قلنا إن العلامة اختار لفظ الإبطال في قوله بل هو إشارة إلى أحد أدلة إبطال التسلسل دون أن يقول بطلانه. وقال أفضل المتأخرين الشيخ عبد الحكيم رحمه الله وفيه إشارة إلى أن معنى الإبطال إقامة دليل ينتج البطلان مطلقاً إذ لو كان معناه إقامة الدليل على بطلان التسلسل لا تصح العبارة المذكورة إذ يصير المعنى بل هذا الدليل إشارة إلى أحد أدلة أقيمت على بطلان التسلسل ولا يخفى فساده لأن هذا الدليل لم يقم على بطلانه بل على إثبات الواجب نعم إنه واحد من الأدلة التي إقامتها ينتج البطلان لا يقال إنما يلزم الفساد المذكور لو كان عبارة الشارح بل هو من أحد أدلة إبطال التسلسل وليس كذلك فإن عبارته صريحة في أنه إشارة إلى أحد أدلة بطلان التسلسل ولا خفاء في أن كون هذا الدليل مقاماً على إثبات الواجب لا ينافي كونه إشارة إلى دليل أقيم على بطلان التسلسل إنما ينافيه كونه نفس ذلك الدليل على ما اعترف به لأنا نقول ليس مراد الشارح من إيراد لفظ الإشارة أنه ليس من أدلة بطلان التسلسل وأنه إشارة إليه إذ لا يكون هذا الدليل حينئذ مستلزماً لبطلان التسلسل فضلاً عن الافتقار إذ كون الدليل إشارة وإيماء إلى دليل لا يستلزم كونه

مستلزماً لنتيجة ذلك الدليل بل مقصوده أنه واحد من أدلة إبطال التسلسل إلا أنه أورد لفظ الإشارة لأنه ليس صريحاً في إبطال التسلسل إذ لم يقم عليه بل على إثبات الواجب فيكون إشارة إليه ولا يخفى أنه حينئذ يلزم الفساد على تقدير حمل الإبطال على إقامة الدليل على البطلان هذا والحق أن معنى الإبطال إقامة الدليل على البطلان كما تشهد به الفطرة السليمة وقول الشارح بل هو إشارة إلى أحد أدلة إبطاله محمول على المسامحة ولذا غيره في بعض النسخ إلى البطلان فالإيراد المذكور في غاية القوة انتهى. (ف(١٠)).

الإباق[١]: هو التمرد في الانطلاق. وهو من سوء الأخلاق، ورداءة الأعراق، في العيني شرح كنز الدقائق الآباق مصدر من أبق العبد إذا هرب والفاعل منه آبق وهو العبد المتمرد على مولاه.

باب الألف مع التاء

الاتصاف: قيام شيء بشيء وكونه متصفاً به انضماماً أو انتزاعاً. أما الانضمامي فهو أن يكون الموصوف والصفة موجودان في ظرف الاتصاف كقيام البياض بالجسم. وأما الانتزاعي فهو أن يكون الموصوف في ظرف الاتصاف بحيث يصح انتزاع الصفة عنه كاتصاف الفلك بالفوقية وزيد بالعمى. ويعلم من ها هنا أن وجود الطرفين في ظرف الاتصاف لا بد منه في الانضمامي دون الانتزاعي فإنه لا بد فيه من وجود الموصوف فقط في ظرف الاتصاف بحيث يمكن انتزاع الوصف منه فطبيعة الاتصاف من حيث هي تستدعي تحقق الموصوف مطلقاً والاتصاف الخارجي يستدعي تحققه في الخارج والاتصاف الذهني يستدعي تحققه في الذهن. وأما الصفة فهي بخصوصها ولا بخصوصها بمعزل عن هذا الحكم وتفصيله أن طبيعة الاتصاف تستلزم ثبوت الحاشيتين في ظرف ما لا على سبيل التوقف وخصوص الاتصاف الانضمامي يستلزم ثبوتهما في ظرف الاتصاف على سبيل التوقف وخصوص الاتصاف الانتزاعي يستلزم ثبوت الموصوف في ظرف الإثبات وثبوت الصفة في ظرف ما لا على سبيل التوقف فافهم. والاتصاف الانضمامي اتصاف حقيقي. والاتصاف الانتزاعي اتصاف بحسب الظاهر وليس اتصافاً بحسب الحقيقة فيكون الوصف الانضمامي موجوداً لموصوفه حقيقة،

---

(١) الإباق بالكسر لغة الاستخفاء وشرعاً استخفاء العبد من المولى كذا في جامع الرموز وفي الفروق لا يقال للعبد (آبق) إلا إذا كان ذهابه من غير خوف ولا كد عمل وإلا فهو هارب والفرار من محلة إلى محلة أو من قرية إلى بلد ليس بإباق شرعاً وإنما الإباق من بلد إلى خارج ولا تشترط مسيرة السفر كذا في الكليات ١٢ قطب.

والوصف الانتزاعي ليس موجوداً له حقيقة ضرورة أن وجود الوصف لموصوفه هو اتصافه به وقد يطلق الاتصاف على كون الماهية في ظرف ما بحيث يصح انتزاع الوصف عنها. وهذا تفصيل ما قالوا إن حصول شيء لآخر إذا كان وجود العرض لموضوعه يقتضي وجود ذلك الشيء أيضاً وإلا لجاز اتصاف الجسم بالسواد المعدوم بخلاف ما إذا كان بطريق الاتصاف والحمل فإنه يقتضي وجود المثبت دون المثبت لجواز أن يكون الاتصاف انتزاعياً. فلا يرد أن قولنا زيد أعمى قضية خارجية مع عدمية العمى في الخارج. نعم لو صدق أن العمى حاصل لزيد في الخارج بمعنى وجوده له لاقتضى وجود العمى أيضاً فيه، وها هنا مغالطة مشهورة، تقريرها أنه لا يجوز اتصاف شيء بصفة مخصوصة به. بيان ذلك أنه لو كان السواد ثابتاً لزيد مثلاً لكان ذلك السواد ثابتاً لجميع الأشياء وبيان الملازمة أن السواد إذا كان ثابتاً لزيد لم يكن عدم السواد أمراً شاملاً لجميع الأشياء إذ من جملة جميع الأشياء هو زيد الذي فرض كونه معروضاً للسواد وإذا لم يكن عدم السواد شاملاً لجميع الأشياء يجب أن يكون السواد شاملاً لجميع الأشياء حتى لا يرتفع النقيضان.

واعلم أنه يمكن إجراء هذه المغالطة في نفي الوجود عن جميع الموجودات ونفي التكليف ونفي صفات الواجب ونفي الامتياز بين الأشياء ونفي الجزئي الحقيقي والشخصي ونفي امتناع كون المعدوم علة فاعلية وفي إثبات قيام الصفة الواحدة بالشخص بمحلين وكون صانع العالم ممكناً وكون جميع الكائنات ملوناً بلون خاص كالسواد كما لا يخفى على من له أدنى حدس وحلها (منع كبري) القياس المذكور لبيان الملازمة إذ اللازم كون كل من الأشياء مندرجة تحت أحد النقيضين لا أن يكون أحد النقيضين شاملاً لجميع الأشياء فجاز أن يكون بعض الأشياء مندرجاً تحت أحد النقيضين والبعض الآخر مندرجاً تحت النقيض الآخر فافهم واحفظ.

الاتفاقية: في المتصلة الاتفاقية.

الاتحاد[1]: صيرورة الذاتين أو الذوات واحدة ولا يكون إلا في العدد من اثنين

(١) الاتحاد في اللغة الاجتماع والاتفاق وفي الاصطلاح ما بينه المصنف. والاتحاد في الجنس يسمى مجانسة كاتفاق الإنسان والفرس في الحيوانية وفي النوع مماثلة كاتفاق زيد وعمرو في الإنسانية وفي الخاصة مشاكلة كاتفاق العناصر في الكروية. وفي الكيف مشابهة كاتفاق الإنسان والحجر في السواد وفي الكم مساواة كاتفاق ذراع من خشب وذراع من ثوب في الطول وفي الأطراف مطابقة كاتفاق الأجاجين في الأطراف وفي الإضافة مناسبة كاتفاق زيد وعمرو في بنوة بكر وفي الوضع المخصوص موازنة وهو أن لا يختلف البعد بينهما كسطح كل واحد من الأفلاك كذا في الكليات والاتحاد عند أرباب السياسة هو ارتباط عدة ممالك أو ولايات أو مدن معاً ودخولهم تحت سلطنة واحدة عمومية كذا في دائرة المعارف ١٢ قطب الدين.

فصاعداً. وأما صيرورة شيء عين شيء آخر بأن يكون هناك زيد وعمرو مثلاً فيتحدان بأن يصير زيد بعينه عمر أو وبالعكس فممتنع لأنهما بعد الاتحاد إن كانا موجودين كانا اثنين لا واحداً وإن كان أحدهما فقط موجوداً كان هذا فناء لأحدهما وبقاء لآخر وإن لم يكن شيء منهما موجوداً كان هذا فناء لهما وحدوث ثالث والكل خلاف المفروض. فإن قلت لا نسلم امتناع الاتحاد بين الشيئين بسند أنهم قائلون بالجعل المؤلف المقتضي اتحاد المفعولين. قلت الجعل المؤلف هو جعل الشيء شيئاً وتصييره إياه وأثره المترتب عليه هو مفاد الهيئة التركيبية الحملية فمقتضاه الاتحاد الحملي لا الاتحاد العيني بالاسم والرسم فلا بد أن يكون المفعول الثاني مما يصح حمله على الأول والاتحاد الحملي ليس معناه صيرورة المحمول عين الموضوع وذاته فإن الحمل عبارة عن اتحاد المتغائرين ذهناً في الوجود خارجاً في نفس وليس معناه أن الوجود قائم بهما بل معناه أن الوجود لأحدهما بالأصالة وللآخر بالتبع ما يكون منتزعاً عنه. فلا يرد أن الوجود عرض وقيام العرض بمحلين مختلفين ممتنع فكيف يتصور اتحاد المتغائرين في الوجود. ثم اعلم أن المفعول الثاني إن لم يكن مما يصح حمله على الأول مواطأة فليس هناك الجعل المؤلف لأن مفاده حينئذ صيرورة شيء عين شيء آخر ولذا قالوا إن الضياء والنور في قوله تعالى ﴿**جعل الشمس ضياء والقمر نوراً**﴾ بمعنى المضيء والمنور. فإن قلت صيرورة شيء عين شيء آخر جائز بل واقع فإن الماء يصير هواء وبالعكس فامتناع الاتحاد المذكور ممنوع. قلت صيرورة الماء هواء وبالعكس مجازي لا حقيقي والمحال هو الاتحاد الحقيقي فإن الاتحاد يطلق مجازاً على صيرورة شيء شيئاً بطريق الاستحالة أي التغير والانتقال دفعياً كان أو تدريجياً كما يقال صار الماء هواء والأسود أبيض. وعلى صيرورة شيء شيئاً آخر بطريق التركيب حتى يحصل شيء ثالث كما يقال صار التراب طيناً والخشب سريراً. والاتحاد بهذين المعنيين جائز بل واقع وهذا نبذ مما حررناه في الحواشي على حواشي الزاهد على الحواشي الجلالية على تهذيب المنطق.

الاتصال[1]: مشهور وعند الصوفية الاتحاد هو شهود الحق الواحد المطلق الذي كل به موجود فيتحد به الكل من حيث كون الكل موجوداً به معدوماً بنفسه لا من

---

(١) الاتصال عند المحدثين هو عدم سقوط راو من رواة الحديث وكون إسناده متصلاً ويسمى ذلك الحديث متصلاً وموصولاً أي ما اتصل سنده رفعاً ووقفاً كما في القسطلاني. وعند المنطقيين هو ثبوت قضية على تدبر أخرى ويقابله الانفصال وهو عدم ثبوت قضية على تقدير أخرى. وعند الحكماء هو كون الشيء بحيث يمكن أن يفرض له أجزاء مشتركة في الحدود. والحد المشترك بين الشيئين هو ذو وضع يكون نهايته نهاية لأحدهما وبداية لآخر. وعند المنجمين كون الكوكبين على وضع مخصوص من النظر أو التناظر والأول يسمى باتصال النظر والثاني بالاتصال الطبيعي والتناظر والتفصيل في الكشاف ١٢ قطب.

حيث إن له وجوداً خارجياً اتحد به فإنه محال. والاتصال هو ملاحظة العبد عينه متصلاً بالوجود الأحدي بقطع النظر عن تقييد وجوده بعينه وإسقاط إضافته إليه فيرى اتصال مدد الوجود ونفس الرحمن إليه على الدوام بلا انقطاع حتى يبقى موجوداً به.

اتصال التربيع: اتصال جدار بجدار بحيث يتداخل بناء هذا الجدار بناء ذلك[١] وقال السيد السند الشريف قدس سره وإنما سمي اتصال التربيع لأنهما إنما يبنيان بخيط مع جدارين آخرين بمكان مربع.

الاتخاذ: عند أصحاب التصريف جعل الفاعل المفعول أصل الفعل نحو توسدت التراب أي أخذته وسادة.

الاتقان: معرفة الأدلة بعللها وضبط القواعد الكلية بجزئياتها.

باب الألف مع الثاء

الإثبات[٢]: هو بأن تقول إن هذا ذاك بخلاف النفي.

أثر الشيء[٣]: حكمه المترتب عليه بطريق المعلولية وقد يقال أثر الشيء ويراد غرضه وغايته فإن أثر الشيء أي معلولة كما يكون بعده كذلك الغرض من الشيء وغايته يكون بعد ذلك الشيء. والفرق بين الأثر والمأثور أن المأثور يطلق على القول والفعل والأثر لا يطلق إلا على القول. والفرق بين الأخبار والآثار عند الفقهاء أن الأخبار مرفوعة إلى الشارع والآثار إلى الصحابة.

---

(١) وعند أبي يوسف اتصال التربيع اتصال الحائط المتنازع فيه بحائطين آخرين لأحدهما واتصالهما بحائط آخر كذا في جامع الرموز في كتاب الدعوى وفيه اتصال الملازمة ويقال له اتصال الجوار أيضاً وهو عند الفقهاء مجرد اتصال بين الحائطين غير اتصال التربيع ١٢ قطب.

(٢) الإثبات عند القراء ضد الحذف وعند الصوفية ضد المحو وفي القانون المدني تنجيز عقد في ذمة إنسان أو عدم الالتزام بحق من الحقوق والبراءة منه وهو قد يكون بالسندات أو بالشهادات والبينات أو بالإقرار أو باليمين والتفصيل في دائرة المعارف ١٢ قطب.

(٣) الأثر في اللغة ما بقي من اسم الشيء وعند المحدثين يطلق على الحديث الموقوف والمقطوع وقد يطلق على المرفوع أيضاً كما يقال جاء في الأدعية المأثورة كذا وجمعه الآثار ويراد بها الموجودات من علوية كالشمس والخسوف وسفلية كالأرض وقوس قزح إلى غير ذلك وعند العامة الأشياء القديمة. وعلم الآثار علم يبحث فيه عن أقوال السلف الصالحين وأفعالهم وسيرهم في أمر الدين والدنيا وموضوعه أمور مسموعة من الثقات والغرض منه معرفة تلك الأمور ليقتدى بهم وينال ما نالوه. وعلم الآثار العلوية والسفلية علم يبحث فيه عن المركبات التي لا مزاج لها ويتعرف منه أسباب حدوثها وهو ثلاثة أنواع لأن حدوثه إما فوق الأرض أعني في الهواء وهو كائنات الجو وإما على وجه الأرض كالأحجار والجبال وأما في الأرض كالمعادن والتفصيل في دائرة المعارف والكتب الحكمية ١٢ قطب.

الأثير: الخالص المختار وبمعنى الموبر أيضاً ويقال للأفلاك وما فيها من الكواكب أجرام أثيرية لتأثيرها في عالم العناصر أو لكونها في ذاتها خالصة مختارة لصفائها وجلائها وعظمة شأنها.

باب الألف مع الجيم

الأجرد: من لا يكون على بدنه شعر وتثنيته جرداوان وجمعه جرد.

الإجارة: بالكسر فعالة من أجر يؤجر من باب الأفعال بمعنى الأجرة وهي اسم لها وهي بيع المنافع لغة[1] وفي الشرع عقد على المنافع بعوض هو مال أي بيع نفع معلوم جنساً وقدراً بعوض مالي أو نفع من غير جنس المعقود عليه كسكنى دار بركوب دابة ولا يجوز بسكنى دار أخرى. ولا بد أن يكون ذلك العوض أيضاً معلوماً قدراً أو صفة سواء كان ديناً أو عيناً. والمراد بالدين ها هنا مثل النقدين والمكيل والموزون وبالعين كالثياب والعبيد.

الأجير الخاص: هو الذي يستحق الإجارة بتسليم نفسه في المدة عمل أو لم يعمل كراعي الغنم والخادم بالمشاهرة.

الأجير المشترك: من يعمل لغير واحد كالخياط والصباغ.

الأجوف: في المعتل.

الاجتماع[2]: في الأكوان وأما الاجتماع الذي عند أرباب النجوم ففي الاحتراق.

اجتماع الساكنين: على حده هو ما كان الساكن الأول حرف لين والثاني مدغماً مثل دابة وخويصة في تصغير خاصة واللين أعم من المد ومن قال هو ما كان الساكن الأول حرف مد والثاني مدغماً أراد بالمد اللين وهو جائز مطلقاً واشترط بعضهم في جوازه كون الساكنين في كلمة واحدة فحذف الواو والياء في افعلن وافعلن

(١) أي تمليك المنافع بغير عوض إجارة وتمليك المنافع بغرض إعارة والتفصيل في كتب الفقه ودائرة المعارف ١٢ قطب الدين.

(٢) الاجتماع عند أهل الرمل اسم شكل صورته هكذا وعند المنجمين وأهل الهيئة اجتماع الشمس والقمر في جزء من فلك البروج وذلك الجزء الذي اجتمع النيران فيه يسمى جزء الاجتماع وعند الحكماء حصول المتحيزين في حيزين بحيث لا يمكن أن يتوسطهما ثالث والتفصيل في الكليات وعند المتكلمين قسم من الكون ويسمى تأليفاً ومجاورة ومماسة والفرق بين الاجتماع واللقاء عند أهل اللغة أن اللقاء هو الاجتماع على وجه المقارنة والاتصال والاجتماع قد يكون على غير المقارنة والاتصال كاجتماع القوم في الدار وإن لم يكن هناك اتصال ١٢ قطب الدين.

جمع المذكر الحاضر والواحدة المؤنث الحاضرة عند الجمهور للتخفيف ووجود الدال أعني الضمة والكسرة لا لاجتماع الساكنين على غير حده وعند ذلك البعض لاجتماع الساكنين على غير حده لفوات الشرط المذكور.

اجتماع الساكنين على غير حده: ما كان على خلاف الساكنين على حده وإما بأن لا يكون الساكن الأول حرف لين أو لا يكون الثاني مدغماً أو لا يكون الساكنان في كلمة واحدة بل في كلمتين وهذا عند البعض. وتفصيل اجتماع الساكنين في التقاء الساكنين.

الاجماع: في اللغة العزم والاتفاق يقال أجمع فلان على كذا أي عزم وأجمع القوم على كذا أي اتفقوا. وفي الاصطلاح اتفاق المجتهدين من أمة محمدﷺ في كل عصر على أمر ديني والتفصيل والتحقيق في أصحاب الفرائض وعلم أصول الفقه إن شاء الله تعالى.

الإجماع المركب[1]: هو الاتفاق في الحكم مع الاختلاف في المأخذ لكن يصير الحكم مختلفاً فيه لفساد أحد المأخذين مثاله انعقد الاجماع على انتقاض الطهارة عند وجود القيء والمس معاً لكن مأخذ الانتقاض عندنا القيء وعند الشافعي رحمه الله المس فلو قدر عدم كون القيء ناقضاً نحن لا نقول بالانتقاض بالمس ثم فلم يبق الإجماع ولو قدر عدم كون المس ناقضاً فالشافعي لا يقول بالانتقاض أيضاً فلم يبق الإجماع أيضاً.

الأجرام: جمع الجرم[2] بكسر الجيم يطلق على الفلك وما فيه من الأجسام

---

(١) والفرق بين الإجماع المركب وعدم القول بالفصل بالعموم والخصوص من وجه فمادة الاجتماع فيما إذا كان الاتفاق على عدم الفرق بين شيئين واستفيد هذا الاتفاق من الخلاف كما في مسألة وطىء الدبر ومسألة الفسخ بالعيوب ومادة الافتراق من جانب الأول فيما إذا حصل الاتفاق على حكم أو حكمين في موضوع واحد من غير اتفاق على عدم الفرق بين إفراد ذلك الموضوع كاستحباب الجهر بالقراءة في ظهر الجمعة وكعدم جواز الرد وجوازه مع الإرش في الجارية البكر الموطوءة ومن جانب الثاني فيما إذا حصل الاتفاق على عدم الفرق بين حكم موضوعين فصاعداً من غير أن يستفاد هذا الاتفاق من الخلاف بل من اتفاق بسيط أو دليل آخر كجواز تذكية الممسوخ لثبوت جواز تذكية الذئب لأجل دليل دل على جواز تذكية السباع كذا ذكر السيد الشهشهاني ونقل عن بعض أرباب الأصول أن الفرق بين الإجماع والضرورة واليسر بعد اشتراك الإجماع والضرورة في الكشف القطعي عن قول الحجة أن الكشف في الأول بإزاء العلماء ظنيته كانت أو علمية نظرية ولو غالباً وفي الثاني بقطع العلماء والعوام بطريق الضرورة ولو غالباً ولو اختصت الضرورة بالعلماء عد من ضرورياتهم خاصة وفي الثالث بعمل الذين يحصل الاستكشاف بعلمهم كذا في الفروق الاصطلاحية ١٢.

(٢) قال السيد السند في شرح الملخص الجرم هو الجسم وقد يخص بالفلكيات وجرم الكواكب يطلق أيضاً على نوره في الفلك ويسمى نصف الجرم أيضاً بأن جرم الشمس مثلاً خمسة عشر درجة

الصافية كالكواكب. والجسم يطلق على ما تحت الفلك من العناصر الأربعة والمواليد الثلاثة فلا فرق بين الاجرام والأجسام إلا في الإطلاق لأن الأفلاك وما فيها والعناصر وما يتولد منها أجسام لا غير ولهذا قالوا الأجرام الفلكية هي الأجسام التي فوق العناصر من الأفلاك والكواكب كأن الجرم هو الجسم الصافي[1].

الأجسام الطبيعية: تعلم من الجسم الطبيعي. وعند الطائفة العلية الصوفية عبارة عن العرش والكرشي.

الأجسام العنصرية: عبارة عن كل ما عدا الأجرام والأجسام الطبيعية من السماوات وما فيها من الاسطقسات.

الأجسام المختلفة الطباع: العناصر وما يتركب هنا من المواليد الثلاثة.

الأجسام البسيطة: المستقيمة الحركات أي الأجسام التي مواضعها الطبيعية داخلة جوف فلك القمر ويقال لها باعتبار أنها أجزاء للمركبات أركان إذ ركن الشيء جزؤه وباعتبار أنها أصول لما يتألف منها اسطقسات وعناصر لأن الاسطقس هو الأصل بلغة اليونان وكذا العنصر بلغة العرب إلا أن إطلاق الاسطقسات عليها باعتبار أن المركبات تتألف منها وإطلاق العناصر باعتبار أنها منحل إليها فلوحظ في إطلاق لفظ الاسطقسات معنى الكون وفي إطلاق لفظ العنصر معنى الفساد. هذا ما ذكره السيد السند الشريف الشريف قدس سره.

الإجمال: إيراد الكلام على وجه يحتمل أموراً متعددة فالتفصيل تعيين بعض تلك المحتملات أو كلها.

الأجل[2]: هو الوقت المقدر للموت وهو واحد عندنا خلافاً للفلاسفة فإن الأجل عندهم للحيوان أجلان **أحدهما**: طبيعي هو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين. **وثانيهما**: اخترامي بحسب الآفات والأمراض (والاخترام) الإهلاك وخلافاً للكعبي من المعتزلة فإن للمقتول عنده أجلين القتل والموت. وفي كون المقتول ميتاً بأجله اختلاف. عند جمهور المعتزلة ليس بميت بأجله فإنهم يزعمون أن الله تعالى مد أجله والقاتل قد قطع عليه الأجل فلهم قطع بامتداد العمر بأنه لو لم يقتله القاتل لعاش إلى مدة أجله. وذهب أبو الهذيل منهم إلى القطع بالموت بدل القتل فإنه قال لو لم يقتل لمات بدل

= مما قبلها وكذا مما بعدها ولا شك أنه نصف لمجموع ما قبلها ومما بعدها والأجرام الأثيرية هي الأجسام الفلكية مع ما فيها وتسمى عالماً علوياً كذا اماد العلي البرجندي ١٢ قطب.

(١) وتعريف الجسم وتفصيله في الكشاف والكليات ١٢.

(٢) الأجل لغة الوقت المضروب المحدود في المستقبل. وعند الفقهاء ميعاد معلوم يضرب لقضاء الدين ولا يثبت إلا بالشرط ويبطل بموت المديون لا الدائن ١٢ قطب.

القتل. وعندنا المقتول ميت بأجله أي بالوقت المقدر لموته ولو لم يقتل لجاز أن يموت في ذلك الوقت وأن لا يموت لأنه لا قطع ولا يقين بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل فلا قطع بالموت والحياة لو لم يقتل. فإن قيل ما الفرق بين مذهب جمهور المعتزلة وأهل السنة فإن المراد بالأجل إذا كان زمان بطلان الحياة في علم الله تعالى كان المقتول ميتاً بأجله قطعاً وإن قيد بطلان الحياة بأن لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعاً من غير تصور خلاف فالنزاع لفظي كما زعمه الأستاذ وكثير من المحققين. قلنا النزاع معنوي والمراد بالأجل زمان بطلان الحياة في علم الله تعالى لكن لا مطلقاً بل ما علمه وقدره بطريق القطع بحيث لا مخلص عنه ولا تقدم ولا تأخر على ما يشير إليه قوله تعالى **﴿فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون﴾**. وحينئذ الخلاف راجع إلى أنه هل تحقق ذلك الأجل في حق المقتول أم المعلوم في حقه إن قتل مات وإلا فيعيش ولا يلزم من عدم تحقق ذلك الأجل في المقتول تخلف العلم عن المعلوم لجواز أن يعلم تقدم موته بالقتل مع تأخر الأجل الذي لا يمكن تخلفه عنه كذا في الحواشي الحكيمية وقال صاحب. . .[1] إن قلت لا يتصور الاستقدام عند مجيئه فلا فائدة في نفيه. قلت، قوله تعالى **﴿لا يستقدمون﴾** عطف على الجملة الشرطية لا الجزائية فلا يتقيد بالشرط انتهى فمعنى الآية لكل أمة أجل فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون عنه ولكل أمة أجل لا يستقدمون عليه.

الاجتهاد: في اللغة تحمل الجد أي المشقة وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن لحكم شرعي. وبعبارة أخرى بذل المجهود لنيل المقصود ومعنى استفراغ الوسع بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه وأركانه وشروطه في أصول الفقه.

اجتماع النقيضين: محال بالضرورة فإن قيل إن زيد الكاتب الأسود قد اجتمع فيه نقيضان إذ الكتابة فرد اللاأسود لصدقه عليها واتصاف الشيء بالخاص يستلزم اتصافه بالعام فيلزم من اتصاف زيد بالكتابة اتصافه باللاأسود وقد فرضنا أنه متصف بالأسود أيضاً فيلزم اجتماع النقيضين في زيد الكاتب الأسود. قلنا لا نسلم كلية كون الاتصاف بالخاص مستلزماً للاتصاف بالعلم نعم إذا كان العام ذاتياً للخاص فالاستلزام مسلم لكن كون كل عام ذاتياً للخاص منه ممنوع ولو سلمنا تلك الكلية فنقول إن في زيد الكاتب الأسود جهتين يتصف باعتبار كل واحد منهما بأحد النقيضين بل في زيد شيئان يتصف كل واحد منهما بأحد النقيضين ولا محذور فيه. فإن قيل اجتماع النقيضين واقع بالقياس المؤلف من الشرطيتين اللزوميتين على هيئة الشكل الثالث هكذا كلما تحقق النقيضان تحقق أحدهما وكلما تحقق النقيضان تحقق الآخر ينتج قد يكون إذا تحقق أحد النقيضين تحقق الآخر

---

(١) بياض في الأصل.

وهو اجتماع النقيضين. قلنا إنتاج هذا الضرب من الشكل الثالث ممنوع كما بين في موضعه ولك أن تورد شبهة جذر الأصم في إثبات جواز اجتماع النقيضين أيضاً.

أجمعين: من ألفاظ التأكيد المعنوي يفيد شمول الحكم لجميع أفراد المؤكد إن كان ذا أفراد أو لجميع أجزائه إن كان ذا أجزاء مثل يحشر الناس أجمعون وجاءني القوم أجمعون. وقال جلال العلماء الدواني[١] رحمه الله في الأنموذج الذي جعله تحفة لسلطان محمود بيكره[٢] (سلطان الگجرات) المسألة السادسة من التفسير قوله تعالى ﴿**ولكن حق القول مني لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين**﴾. يقتضي بظاهره دخول جميع الفريقين في جهنم والمعلوم من الأخبار والآثار وسائر الآيات خلافه. وأجاب بعض المفسرين عنه بأن ذلك مثل ملأت الكيس من الدراهم أجمعين وهو لا يقتضي دخول جميع الدراهم في الكيس ولا يخفى ما فيه فإنه إذا نظر إلى أن يقال ملأت الكيس من جميع الدراهم وهو بظاهره يقتضي دخول جميع الدراهم فيه فالكلام فيه كالكلام في المبحث والحق في الجواب أن يقال المراد بلفظ أجمعين تعميم الأصناف وذلك لا يقتضي دخول جميع الأفراد كما إذا قلت ملأت الجراب من جميع أصناف الطعام ولا يقتضي ذلك إلا أن يكون فيه شيء من كل صنف من الأصناف لا أن يكون فيه جميع أفراد الطعام وكقولك املأ المجلس من جميع أصناف الناس لا يقتضي أن يكون في المجلس جميع أفراد الناس بل أن يكون فيه من كل صنف فرد وذلك ظاهر وعلى هذا يظهر فائدة لفظ أجمعين إذ فيه رد على اليهود وغيرهم ممن يزعم أنهم لا يدخلون النار انتهى أيها الخليل الجليل ألا يخطر بخيالك أن ما ذكره الجلال رحمه الله بعيد بمراحل عن جلاله. أو لا يجلو علينا ما خطر بباله. ألا تعلم أن الجواب الذي وسمه بالحق ينادي نداء يسمعه الثقلان أنه يدخل في النار فرد من كل صنف من الجن والإنسان. فيلزم أن يدخل واحد من الأنبياء والأولياء والصبيان. والأمر على خلافه بالدلائل القاطعة وساطع البرهان. اللهم احفظنا من خسران اللسان. وإن أنكرت كون النبي والولي والصبي صنفاً من الإنسان، فلعلك في صنف آخر أما سمعت أن النوع المقيد بالقيد العرضي صنف فعليك بيان صنفك والجواب الناطق بالحق والصواب أن المراد بالجنة والناس العصاة بل الكفار منهما لا مطلقاً باستعانة لام العهد لبت شعري لم ترك رحمه الله هذا الجواب مع ظهوره وسلامته عن المنافاة والوقوع في العذاب ولم يتنبه أنه فر عن بلاء فوقع في وباء ولما حررت هذا الجواب نظرت إلى تفسير القاضي رحمه الله فإن فيه إعانة لهذا القاضي نعم الجنس إلى الجنس يميل والفاضل العامل والعارف الكامل الشيخ[٣] المشهور بعبد الرحمن الماهمي قدس

(١) المتوفى سنة (٩٠٧) ١٢.
(٢) بيكره: لقبه ١٢ تاريخ فرشته.
(٣) الأصح أن اسمه شيخ فقيه علي ابن شيخ أحمد تبرو من قوم النوائت لقب من ألقاب النوائت ١٢.

الله روحه ونور مرقده في التفسير المشهور بالرحماني وصف الجنة والناس بالمضلين والضالين فهذا أيضاً صريح في أن المراد بهما الكفار.

الإجهاز: السرعة في القتل وتتميم جرح الجريح وهو كناية عن إتمام القتل.

باب الألف مع الحاء المهملة (ف(١١))

الاحتراق: عند أصحاب النجوم اجتماع كوكب(١) سوى القمر من الكواكب السيارة مع الشمس في برج واحد ودرجة واحدة وأما القمر إذا كان مع الشمس في برج واحد ودرجة واحدة فيسمى اجتماعاً لا احتراقاً عندهم.

الإحداث: إيجاد الشيء مع سبق مدة فهو أخص من التكوين الذي هو إيجاد الشيء مع سبق مادة لأن المسبوق بالمدة لا بد وأن يكون مسبوقاً بمادة يقوم إمكانه بها بخلاف المسبوق بالمادة فإنه لا يجب أن يكون مسبوقاً بمدة لامكان كونه قديماً بالزمان كالأفلاك فالصادر عنه تعالى، إما مسبوق بمادة ومدة كالحيوان المتولد، وإما غير مسبوق بهما كالعقل الأول فإنه لا مادة له لكونه ليس بجسم ولا جسماني ولا مدة أيضاً لقدمه. وإما مسبوق بمدة دون مادة فإن هذا القسم غير متحقق بناء على ما عرفت من أن كل مسبوق بمدة مسبوق بمادة ليقوم إمكانه بها هذا على رأي الحكماء وأما على رأي المتكلمين فكل شيء إما مسبوق بمادة ومدة كالجسمانيات، وإما مسبوق بمدة دون مادة كالروحانيات ومنشأ الخلاف أن الإمكان عند الحكماء صفة وجودية حقيقية فلا بد له من محل وعند المتكلمين من الأمور الاعتبارية فلا احتياج له إلى المحل ولكل وجهة هو موليها. والتكوين عند بعض المتكلمين صفة أزلية لله تعالى وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل والتخليق والإيجاد والأحداث والاختراع ونحو ذلك ويفسر بإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود والمحققون منهم على أنه من الإضافات والاعتبارات العقلية وعلى أن الحاصل في الأزلي هو مبدأ التخليق والترزيق والإماتة والإحياء وغير ذلك وليس ذلك المبدأ سوى القدرة والإرادة وتفصيل هذا المرام في كتب الكلام.

الأحد: بفتح الهمزة والحاء المهملة في الأصل وحد قلبت الواو همزة على خلاف القياس لأن قلب الواو المضمومة أو المكسورة في أول الكلمة بالألف قياس شائع وذائع بالتبع مثل أجوه وأشاح كانا في الأصل وجوه ووشاح بالضم في الأول والكسر في الثاني وقلب الواو المفتوحة في أول الكلمة لم يجىء في كلامهم إلا أحد

(١) الاحتراق اجتماع الشمس مع أحد الخمسة المتحيرة في درجة واحدة من فلك البروج كذا في الكشاف ١٢ قطب.

وأناة وفي الصحاح أن لفظ أحد لا تستعمل في الإيجاب فلا يقال في الدار أحد بل لا أحد في الدار لكن يشكل بقوله تعالى: **﴿قل هو الله أحد﴾** وأجيب بأن المحقق الرضي الاسترأبادي صرح بمجيء استعماله في الإيجاب على القلة كذا في حاشية شيخ الإسلام على التلويح والفرق بين الأحد والواحد أن الأول لا يطلق إلا على غير المتعدد والواحد يطلق عليه وعلى المتعدد إذا كان فيه جهة الوحدة بأنه واحد من الجماعات أو واحد من المثنيات أو واحد من الأفراد فإن قيل إن لفظ الله تعالى علم للجزئي الحقيقي وهو لا يكون إلا واحداً أحداً فلا فائدة بعده في ذكر الأحد في قوله تعالى: **﴿قل هو الله أحد﴾** ولا حاجة في توصيفه بالواحد في المسألة الكلامية وهي أن المحدث للعالم هو الله الواحد بل لا يجوز جعلها من المسائل الكلامية لأن مسألة العلم لا بد وأن تكون نظرية وثبوت الوحدة للجزئي الحقيقي ضروري. قلنا لا نسلم إن المراد بالله الجزئي إذ المراد به واجب الوجود مطلقاً فحينئذ يكون الحكم بالواحد أو وصفه به بمنزلة الحكم به على الواجب أو وصفه به وفيه إشارة إلى أن التوحيد هو عدم اعتقاد الشركة في وجوب الوجود على ما قاله المحقق التفتازاني في شرح المقاصد من أن التوحيد عدم اعتقاد الشركة في الألوهية وخواصها وأراد بالألوهية وجوب الوجود وبخواصها الأمور المتفرعة عليه من كونه خالقاً للأجسام مدبراً للعالم مستحقاً للعبادة وإن سلمنا أن المراد بالله الجزئي الحقيقي فنقول المراد بالأحد الواحد وحدته تعالى في صفته أعني وجوب الوجود لا في ذاته. والضروري إنما هو ثبوت الوحدة للجزئي الحقيقي في ذاته الشخصية دون صفته ولما كان الكفار اعتقدوا اشتراك معبوداتهم له تعالى في صفة الوجوب وما يتفرع عليه من استحقاق العبادة وخلق العالم وتدبيره قال الله تعالى: **﴿قل هو الله أحد﴾** رداً عليهم وجعل المتكلمون تلك مسألة كلامية ولا يخفى ما في هذا الجواب من عدم جريانه في قوله تعالى **﴿قل هو الله أحد﴾**، لأن الأحدية لا تستعمل إلا في الوحدة في الذات لا في الوحدة في الصفة فافهم. وقال الفاضل الجلبي رحمه الله في حاشيته على المطول إن هو في **﴿قل هو الله أحد﴾** يحتمل أن يكون مبتدأ والله خبره وأحد خبراً ثانياً أو بدلاً من الله بناء على حسن إبدال النكرة الغير الموصوفة من المعرفة إذا استفيد منها ما لم يستفد من المبدل منه كما ذكره الرضي رحمه الله ويحتمل أن يكون ضمير الشأن والجملة خبره وتعيين الأحدية بحسب الوصف بمعنى أنه أحد في وصفه مثل الوجوب واستحقاق العبادة ونظائرهما أو بحسب الذات أي لا تركيب فيه أصلاً وعلى الوجهين يظهر فائدة حمل الأحد عليه تعالى فلا يكون مثل زيد أحد انتهى.

الأحدية: في الواحدية (ف(١٢)).

الاحتقار: قريب من الإهانة وقد فرقوا بينهما بأن الإهانة تحصل بقول أو فعل

أو تركهما لا بمجرد الاعتقاد والاحتقار يحصل به وبمجرد الاعتقاد في عدم الاعتبار بشيء.

الإحالة: قد تطلق على تغير الشيء في كيفية كالتسخين والتبريد وتلزمهما الاستحالة كالتسخن والتبرد وقد تطلق على تغير حقيقيته وجوهره أي صورته النوعية وهذا التغير هو المسمى بالكون والفساد وهذا المعنى الأخير هو المراد في تعريف القوة الغاذية فاحفظ.

الإحاطة: من الحوط وهو الحفظ والصيانة ومنه الحائط للجدار لحفظه وصيانته عن دخول الغير (وفرا گرفتن جيزى راود انستن همه) راوٍ لهذا قال السيد السند الشريف الشريف قدس سره الإحاطة إدراك الشيء بكماله ظاهراً وباطناً كما قال الله تعالى ﴿**ألا أنه بكل شيء محيط**﴾.

الإحصار: من الحصر وهو المنع والحبس عن السفر وفي الشرع المنع عن المضي في إفعال الحج سواء كان بالعدو أو بالحبس أو بالمرض. وأقسام الحصر في الحصر إن شاء الله تعالى.

الإحصاء: العد على سبيل الإجمال والعد على سبيل التفصيل وهذا هو الفرق بينهما.

الإحسان: في اللغة فعل ما ينبغي أن يفعل من الخير وفي الشرع أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك.

أحسن الخالقين: جمع بطريق عموم المجاز إذ لا مؤثر في الحقيقة إلا الله تعالى.

الإحصان: في اللغة المنع والدخول في الحصن يقال إنه أحصن أي دخل في الحصن كما يقال فلان أعرق أي دخل في العرق. وفي الشرع أن يكون الإنسان رجلاً أو امرأة عاقلاً بالغاً حراً مسلماً حصل له الوطىء بإنسان بالغ حر مسلم بنكاح صحيح. وهذا إحصان الرجم فمن كان على هذه الصفات الخمس وزنى بأي امرأة كانت على صفات الإحصان أولاً رجم فإن كانت المزنية على صفات الإحصان رجمت أيضاً وإلا حدت وإن كانت امرأة على هذه الصفات الخمس وزنت بأي زان كان على صفات الإحصان أولاً رجمت فإن كان الزاني أيضاً على صفات الإحصان رجم وإلا حد فكان الإنسان يصير داخلاً في الحصن عند وجود الصفات الخمس المذكورة. وأما إحصان حد القذف كون المقذوف عاقلاً بالغاً حراً مسلماً عفيفاً عن زنا شرعي.

الإحساس. إدراك الشيء بإحدى الحواس الخمس الظاهرة أو الباطنة فإن كان الإحساس بالحس الظاهر فهو المشاهدة وإن كان بالحس الباطن فهو الوجدان وإن

أردت أن تعقل الإحسان بتفصيله فانظر في التعقل.

الاحتراس: أن يؤتى في كلام يوهم خلاف المقصود بما يدفعه أي يؤتى بشيء يدفع ذلك الإيهام نحو قوله تعالى: **﴿فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين﴾**. فإنه تعالى لو اقتصر على وصفهم بالأذلة على المؤمنين لتوهم أن ذلك لضعفهم وهذا خلاف المقصود فأتى على سبيل التكميل أعزة على الكافرين.

الإحجام: كف النفس عن الشيء ويقابله الإقدام.

الأحكام: الشرعية النظرية ما يكون المقصود منه النظر والاعتقاد وهي مقابلة العملية التي يكون المقصود منها العمل.

باب الألف مع الخاء المعجمة

الاختراع: يرادف الإبداع كما أشير إليه في الإشارات.

الاختصاص: كون الشيء خاصاً بشيء أي التعلق الخاص وما قيل إن المراد بالاختصاص في تعريف الحلول أن لا يمكن تحقق هذا الشخص بعينه نظراً إلى ذاته بدون ذلك كما في العرض بالنسبة إلى موضوعه فتكلف. لأن الاختصاص بهذا المعنى غير مشهور بل المشهور هو الأول. ثم اعلم أن الاختصاص بحسب اللغة يقتضي أن يكون فاعله مقصوراً والمذكور بعد الباء مقصوراً عليه لكن غلب استعماله على أن يكون فاعله مقصوراً عليه والمذكور بعد الباء مقصوراً إما بجعل التخصيص مجازاً عن التمييز مشهوراً في العرف حتى صار كأنه حقيقة فيه، وإما بتضمين معنى التمييز فيه بشهادة المعنى فيلاحظ المعنيان معاً وتكون الباء المذكورة صلة للمضمن ويقدر للمضمن فيه باء أخرى فمعنى قولهم نخصك بالعبادة مثلاً على الأول نميزك ونفردك من بين المعبودين بالعبادة فتكون العبادة مقصورة عليه تعالى ومعناه على الثاني نميزك بها مخصصاً إياها بك. وقس عليه قول النحاة اختص المندوب بوا. والباعث على هذا المجاز أو التضمين المذكور هو أن تخصيص شيء بآخر في قوة تميزه بالآخر فافهم واحفظ فإنه ينفعك كثيراً.

الأخذ: (گرفتن)[1] والشروع في الشيء والمشهور إن أخذ شيء في تعريف شيء آخر يستلزم كونه جزءاً لذلك الشيء وليس كذلك إلا أن الغير والإنسان مأخوذان في تعريف الأصل أعني ما يبتنى عليه غيره. وفي تعريف اللفظ أعني ما يتلفظ به الإنسان

(١) ترجمة الكلمة السابقة إلى الفارسية.

مع أن الغير والإنسان ليسا جزأين لماهية المحدود. أقول ليس المراد أن كل مأخوذ في تعريف الماهية جزءاً لها بل المراد أن كل مأخوذ بطريق الحمل أو بطريق الوصف للمأخوذ المحمول يكون جزءاً لها مثل الحيوان والناطق في تعريف الإنسان بالحيوان الناطق.

أخبرنا: في حدثنا إن شاء الله تعالى.

الاختصار: تقليل اللفظ مع كثرة المعنى.

اختلاف الدارين: إنما يتحقق باختلاف العسكر والملك بحيث تنقطع العصمة فيما بينهم حتى يستحل كل من الملكين قتال الآخر. وإذا ظفر رجل من عسكر أحدهما برجل من عسكر الآخر قتله وهذا الاختلاف بين الوارث والمورث من موانع الإرث في حق أهل الكفر كلية حتى لا يرث الذمي من الحربي ولا الحربي من الذمي. وأما في حق المسلمين فإنما يؤثر في الحرمان جزئية لا كلية حتى لو مات المسلم في دار الإسلام وله ابن مسلم في دار الحرب بالاستئمان أو على العكس يرث كل واحد منهما من الآخر بالإجماع. وأما المسلم الذي لم يهاجر من دار الحرب فلا يرث المسلم المهاجر بالاتفاق. ومما حررنا لك يظهر التوفيق بين ما هو المشهور من أن اختلاف الدارين إنما هو مانع من الإرث في حق الكفار خاصة. وبين ما ذكره صاحب البسيط وشارحه من أن اختلاف الدارين بين الشخصين على ثلاثة أوجه. (اختلاف حقيقة وحكماً) وهو مانع في حق الكافر والمسلم كالحربي والذمي وكالمسلم الذي في دارنا ومن أسلم في دار الحرب ولم يهاجر (واختلاف حكماً لا حقيقة) وهو مانع أيضاً في حقهما كالكافر المستأمن مع الذمي وكالمسلم المستأمن الذي كان في دار الحرب ولم يهاجر واستأمن مع المسلم الذي في دار الإسلام. (والثالث اختلاف حقيقة لا حكماً) وهو ليس بمانع لا في حق الكافر ولا في حق المسلم كالكافر المستأمن مع الحربي والمسلم الذي في دار الإسلام واستأمن من الحربي مع المسلم الذي في دار الإسلام. (والاختلاف الحقيقي) أن يكون أحدهما في دار الإسلام حساً والآخر في دار الحرب. (والاختلاف الحكمي) أن يكون أحدهما في اعتبار الشرع وحكمه من أهل دار الإسلام والآخر من أهل دار الحرب وإن كانا معاً في مكان واحد فالاختلاف حكماً وحقية ما يكون اختلافاً بحسب الحس وفي اعتبار الشارع كحربي مات في دار الحرب وله أب أو ابن ذمي في دار الإسلام فإنه لا يرث الذمي من ذلك الحربي. وكذا لو مات الذمي في دار الإسلام وله أب أو ابن في دار الحرب فإنه لا يرث ذلك الحربي من ذلك الذمي. وكذا لو مات المسلم الذي في دارنا وله أب أو ابن أسلم في دار الحرب يعني لم يهاجر إلينا فإنه لا يرث الأب أو الابن من ذلك المسلم وذلك لأن اختلافهم في الدار حساً وفي اعتبار الشرع. (والاختلاف حكماً فقط) كمستأمن مات في دارنا وله وارث

ذمي لا يرث منه لأنهما وإن كانا في دار واحدة حقيقة فهما في دارين حكماً لأن المستأمن على عزم الرجوع وتمكن منه بل يتوقف ماله لورثته الذين في دار الحرب لأن حكم الأمان باق في ماله لحقه ومن جملة حقه إيصال ماله إلى ورثته فلا يصرف المال إلى بيت المال انتهى والمراد بالمستأمن في مثال الاختلاف حكماً لا حقيقة المسلم الذي كان في دار الحرب ولم يهاجر واستأمن حتى يكون مثالاً لاختلاف الدار حكماً لا حقيقة بخلاف المستأمن في مثال الاختلاف حقيقة لا حكماً فإن المراد به المسلم الذي في دار الإسلام واستأمن من الحربي ليدخل في دار الحرب فافهم واحفظ.

وإن: أردت توضيح التوفيق فاعلم أنهم لما عدوا اختلاف الدارين من الموانع ثم فسروه باختلاف المنعة والملك كاد أن ينتقض بالمسلمين المختلفين بالعدل والبغي مع أنهم يتوارثون بالاتفاق خصصوا الكلية بالكفار يعني أن اختلاف الدار بهذا التفسير إنما يمنع كلية في حق الكفار حتى أن الكفار في دارين من دار الحرب مختلفين بالمنعة والملك لا يتوارثون بخلاف أهل الإسلام فإن الاختلاف فيما بينهم بالدار بهذا التفسير لا يمنع كلية فإن الباغي والعادل مع أنهما في دارين مختلفتين بالمنعة والملك يتوارثان كما خصص السيد السند قدس سره في شرحه معللاً بهذا التعليل كما يلوح لمن يطالعه وشارح البسيط مع أنه قال بالتعميم أولاً مال إلى التخصيص بعين هذا التعليل ثانياً بقوله بعد التفسير المذكور وهذا بخلاف المسلمين فليطالع فيه ليطلع عليه. ثم لما كان المسلم الذي لم يهاجر من دار الحرب لا يرث المسلم المهاجر بالنص وهو قوله تعالى: **﴿والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا﴾** إذ الإرث من باب الولاية حتى أن أصحاب التفاسير بأجمعهم صرحوا بذلك.

في البيضاوي: في تأويل قوله تعالى **﴿من ولايتهم﴾** أي من توليتهم في الميراث وفي المدارك لصاحب الكنز هذا التفسير بعينه مع زيادة قوله فكان لا يرث المؤمن الذي لم يهاجر ممن آمن وهاجر انتهى. عمم صاحب البسيط وشارحه اختلاف الدارين المانع من الإرث بالنسبة إلى الكفار وأهل الإسلام لكنهما أرادوا بالدارين أخص من التفسير الذي فسر به المخصصون وهو دار الإسلام والكفر فقط يعني أن اختلاف دار الكفر والإسلام يمنع الإرث مطلقاً وإن كان الاختلاف بالمنعة والملك لا يمنع كلية مطلقاً بل فيما بين الكفار خاصة. وأما بين المسلمين فإنما يمنع إذا تحقق في ضمن الاختلاف بدار الكفر والإسلام حتى إذا تحقق في ضمن فرد آخر لا يمنع كما بين الباغي والعادل فالمخصصون عنوا به التفسير الأعم والمعمم أراد المعنى الأخص فلا تدافع. وأما تواطؤهم على التصريح بجري التوارث بين المسلم الذي هو في دار الإسلام مع ورثته الذين في دار الحرب فيقتضي أن لا يؤثر الاختلاف بدار الكفر والإسلام أيضاً في حق أهل الإسلام فيصادم بناء التوفيق فلا ينافي قول صاحب البسيط

لأنه يحتمل أن يراد بقولهم مع ورثته الذين في دار الحرب ورثته الذين دخلوا دار الحرب بعد الهجرة لا الذين لم يهاجروا على ما يرشدك إليه عبارة واحد من المخصصين وهو صاحب ضوء السراج من قوله حتى لو دخل التاجر المسلم دار الحرب لأجل التجارة ومات فيها ترث منه ورثته الذين كانوا في دار الإسلام كذلك المسلم إذا أسره أهل الحرب وألحقوه بدارهم ومات فيها ولم يفارق دينه يرث منه ورثته الذين في دار الإسلام لأن الدخول في دار الحرب للتجارة أو بالأسر لا يكون إلا بعد الهجرة. ولا ينكره صاحب البسيط أيضاً لأن الاختلاف بدار الكفر والإسلام إنما يؤثر إذا كان حكماً كما صرح هو به والداخل للتجارة أو المأسور[١] على إرادة الرجوع فكأنه في دار الإسلام بل صرح به شارحه بقوله والمسلم المستأمن مع المسلم الذي في دار الإسلام فحصل التوفيق والله ولي التوفيق. بقي شيء وهو أنه أطبق كلمة المخصصين سوى الحبر النحرير السيد السند قدس سره على جعل التوارث بين المسلم الذي في دار الحرب والذي في دار الإسلام غاية وثمرة لهذا التخصيص فلو أريد به روما للتوفيق المسلم الذي دخل دار الحرب بعد الهجرة لم يصلح أن يكون ثمرة له فإنه لو فرض تأثير تباين الدارين في حق أهل الإسلام أيضاً في الحرمان جرى التوارث بينهما لاعتبار التباين حكماً وهو منتف ها هنا. ألا ترى إلى توارث الكافر المستأمن والحربي مع اعتبار تباين الدارين في حقهم بالاتفاق فلا بد أن يحمل على ما قبل الهجرة فينهدم قصر التوفيق لكنه يمكن أن يقال عبارات المخصصين سوى صاحب ضوء السراج مجملة محتملة لأن يراد فيها بالورثة المسلمين الذين في دار الحرب الذين لم يهاجروا بعد أو هاجروا ثم دخلوا. وعبارة ضوء السراج كما سمعت آنفاً مفسرة متعينة في الثاني. ومن مسلمات فن الأصول حمل المجمل على المفسر فلا بد أن يراد ما بعد الهجرة خاصة وأيضاً الاحتمال الأول مخالف للنص الصريح فبطل وبقي الاحتمال الثاني جزماً فحصل التوفيق في أصل المسألة. إما جعلهم إياه ثمرة التخصيص فإما أن يحمل على قلة التعمق منهم ولذا ترى أسوة المحققين وسيد الشراح قدس سره لم يجعل ثمرة. وإما أن يقال إن اختلاف الدارين بمعنى دار الكفر والإسلام الذي هو مانع فيما بين أهل الإسلام أيضاً لا يمنع كلية في حق أهل الإسلام كما لا يمنع اختلاف الدارين بالمعنى الأعم أي الاختلاف بالمنعة والملك كلية في حقهم بل إنما يمنع إذا كان قبل الهجرة أما بعد الهجرة كما إذا دخل تاجراً أو أسيراً فلا. بخلاف الكفار فإن ذلك الاختلاف مؤثر في الحرمان بينهم مطلقاً فإن الأسير منهم في أيدينا حال كونه على دينه لا يرث ممن هو في دار الحرب من أقاربه فإنه مملوك ذمي والذمي لا يرث من الحربي وإن كان يرث التاجر منهم إلى دارنا من أهل الحرب فالثمرة في عبارة ضوء السراج هو المجموع

(١) أي المقيد ٢ قطب.

يعني أن اختلاف الدارين دار الكفر والإسلام إنما يؤثر في الحرمان مطلقاً في حق الكفار أما في حق المسلمين فإنما يؤثر قبل الهجرة أما بعد الهجرة فلا يؤثر حتى أن الداخل في دار الحرب تاجراً أو أسيراً يرث فمن هو في دار الإسلام بخلاف الكفار فإنهم يتوارثون في الصورة الأولى دون الثانية وفي عبارة الشهابي وغيره من المجملين هو الثاني فقط أي الداخل دارهم أسيراً فعلم أن الأسر في حقنا لا يقطع الولاية بخلافهم فإن ولاية أهل الإسلام قوية فبعدما ثبتت بالهجرة لم يظهر عليها استيلاء الكفار بالأسر لأن الإسلام بحذافيره يعلو ولا يعلى بخلاف الكفار فإنه لما كانت ولايتهم فيما بينهم ضعيفة ترتفع باستيلاء أهل الإسلام. هذا التوفيق الفويق نورَ من أنوار السيد السند السيد نور الهدى سلمه الله العلي الأعلى.

الإخلاص: في اللغة تَرَك الرياء في الطاعات وفي الاصطلاح تخليص القلب من شائبة الشرك المكدر لصفاه، وتحقيقه أن كل شيء يتصور أن يشوبه غيره فإذا صفا عن شوبه وخلص عنه يسمى خالصاً ويسمى الفعل المخلص إخلاصاً قال الله تعالى ﴿**من بين فرث ودم لبناً خالصاً**﴾. فإنما خلوص اللبن أن لا يكون فيه شوب من الفرث والدم. قال الفضيل رحمة الله عليه ترك العمل لأجل الناس رياء - والعمل لأجلهم شرك - والإخلاص الخلاص من هذين. وإن أردت أن تعلم الإخلاص وعدمه بين الزوج والزوجة فاجمع أعداد اسم كل واحد منهما بحساب الجمل على حدة واطرح تسعة تسعة واحفظ الباقي من الكل وارقم على حدة. فإن بقي الواحد من الطرفين فبينهما إخلاص واتحاد - وإلا فالواحد مع الاثنين إخلاص - ومع الثلاثة عداوة - ومع الأربعة خصومة - ومع الخمس إخلاص - ومع الست إخلاص بالجنان - ومع السبع موافقة. ومع الثمانية محبة لا بالسرور. ومع التسعة إخلاص.

وإن: بقي من أحدهما اثنان فهما مع الاثنين من الآخر إخلاص ومع الثلاثة إلى الخمسة كذلك على اختلاف ومع الستة سرور ومع السبعة إخلاص حسن ومع الثمانية خصومة ومع التسعة إخلاص.

وإن بقي: من أحدهما ثلاثة فهي مع الثلاثة من الآخر إخلاص من وجه لكون الزوجة ذميمة الأخلاق وسوء العيش. ومع الأربعة الخصومة المفضية إلى الفضيحة. ومع الخمسة الافتراق. ومع الستة الذل. ومع السبعة الإخلاص. ومع الثمانية المحبة. ومع التسعة الافتراق بالآخرة.

وإن بقي: من أحدهما أربعة فهي مع الأربعة من الآخر الافتراق بالآخرة. ومع الخمسة عدم المحبة رأساً. ومع الستة الخصومة دائماً لكونهما مرتكبين بالأفعال القبيحة. ومع السبعة الراحة. ومع الثمانية الإخلاص بالجنان. ومع التسعة عدم الإخلاص بوجه.

وإن بقي: الخمسة من جانب فهي مع الخمسة من الجانب الآخر الخصومة دائماً. ومع الستة فرط المحبة. ومع السبعة بينهما مكر وتزوير. ومع الثمانية مرور الزمان بالسرور. ومع التسعة الخصومة والجدال.

وإن بقي: من أحدهما ستة فهي مع الستة من الآخر عدم الإخلاص. ومع السبعة المحبة والوداد. ومع الثمانية فرط المحبة وقدوم الزوجة موجب البركة. ومع التسعة السرور من وجه.

وإن بقي: من أحدهما السبعة فهي مع السبعة من الآخر فرط المحبة. ومع الثمانية السرور. ومع التسعة المكر والسحر.

وإن بقي: من أحدهما الثمانية فهي مع الثمانية من الآخر السرور. ومع التسعة الإخلاص.

وإن بقي: من أحدهما تسعة فهي مع التسعة من الآخر الخصومة ووقوع الافتراق. فافهم واحفظ وكن من الشاكرين.

الأخص: قد يراد به المعنى التفصيلي كما يقال هذا الأمر أخص من ذلك الأمر مع اشتراكهما في الخصوص وقد يراد به الخاص وقس عليه الأعم.

الاختلاس: هو الأخذ من اليد بسرعة جهراً.

الإخبار: بالفتح جمع الخبر وبالكسر مصدر من باب الأفعال. وقد يطلق على الكلام الذي لنسبته خارج تطابقه أو لا تطابقه. وقد يطلق على إلقاء هذا الكلام. وقال العلامة التفتازاني رحمه الله في التلويح المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية - ومن حيث احتماله الصدق والكذب خبراً. ومن حيث إفادته الحكم أخباراً. واعلم أن الأخبار ثلاثة إما بحق للغير على آخر وهو الشهادة. أو بحق للمخبر على آخر وهو الدعوى أو بالعكس وهو الإقرار.

اخفش: اسم ثلاثة رجال من النحاة. **أحدهم**: أستاذ سيبويه أبي عبيدة وكنيته أبو الخطاب **وثانيهم**: تلميذ سيبويه ولقبه سعيد وكنيته أبو الحسن وأبوه مسعده **وثالثهم**: قرينه وهو أبو الحسن علي بن سليمان. والأخفش الأكبر هو أبو الخطاب والأخفش الأوسط هو أبو الحسن بن مسعده. توفي في إحدى وعشرين ومائتين. وقيل في خمس عشر ومائتين.

الاختيار: ترجيح أحد الأمرين أو الأمور على الآخر.

إخراج الكلام على مقتضى الظاهر: وإخراجه لا على مقتضاه.

الأول: عبارة عن إلقاء الخبر إلى المخاطب على وفق ظاهر حاله بأن يلقي إلى

خالي الذهن عن الحكم مجرداً عن مؤكدات الحكم وإلى المتردد فيه السائل عنه الطالب عما هو عليه في نفس الأمر مؤكداً استحساناً وإلى المنكر عنه الحاكم بخلافه مؤكداً وجوباً على حسب إنكاره قوة وضعفاً. **والثاني**: عبارة عن إلقاء الخبر إلى المخاطب لا على وفق ظاهر حاله بأن يلقي الكلام المؤكد إلى غير المنكر الذي ظاهر حاله عدم الإنكار المقتضي أن يلقي إليه كلام مجرد عن التأكيد وإنما يكون هذا الإلقاء إذا لاح على غير المنكر إمارات الإنكار. واعلم أن ضابطة إخراج الكلام سواء كان على مقتضى الظاهر أو على خلافه. إن أحوال المخاطب منحصرة في الأربعة (١) العلم بحكم الخبر (٢) والخلو (٣) والسؤال (٤) والإنكار عنه. فالأقسام العقلية ستة عشر. ثلاثة منها باطلة لا فائدة فيها تنزيل الخالي (١) منزلة الخالي (٢) والسائل منزلة السائل (٣) والمنكر منزلة المنكر. واحد منها لا يتصور معه الكلام على ظاهر حاله وهو العالم فإنه لا يتصور معه إخراج الكلام على مقتضى ظاهر حاله لأن مقتضاه أن لا يخاطب بما يعلمه فيبقى اثنا عشر قسماً صحيحاً. وتفصيله أن العالم لا يخاطب بما يعلمه على مقتضى ظاهر حاله إلا بعد تنزيله منزلة غيره من الثلاثة الأخيرة أعني الخالي والسائل والمنكر يكون إخراج الكلام معه حينئذ على خلاف مقتضى ظاهر حاله فهذه ثلاثة أقسام وكل من الخالي والسائل والمنكر إذا خوطب على مقتضى ظاهر حاله من الخلو والسائل والإنكار كان إلقاء الخبر إليه إخراجاً على مقتضى الظاهر وهذه أيضاً ثلاثة أقسام وإن نزل كل واحد منها منزلة أحد الآخرين بأن (١) نزل الخالي منزلة السائل (٢) أو المنكر (٣) والسائل منزلة الخالي أو المنكر (٤) والمنكر منزلة الخالي أو السائل. وهذه ستة أقسام كان إلقاء الخبر على خلاف مقتضى ظاهر حال المخاطب فإخراج الكلام سواء كان على مقتضى الظاهر أو على خلافه منحصر في اثني عشر قسماً ثلاثة منها إخراج الكلام على مقتضى الظاهر تسعة على خلافه ثلاثة في العالم وستة في غيره هذا توضيح ما ذكره السيد السند قدس سره في حواشيه على المطول.

باب الألف مع الدال المهملة

الأداء: وكذا القضاء في اللغة الإتيان بالموقتات كصلاة الفجر مثلاً وغيرها مثل أداء الزكاة والأمانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج والإتيان به ثانياً بعد فساد الأول ونحو ذلك كالصلاة بالجماعة بطلب الفضيلة بعد الصلاة منفرداً.

وأما: في اصطلاح الفقهاء فعند أصحاب الشافعي رحمه الله الأداء والقضاء يختصان بالعبادات الموقتة ولا يتصور الأداء إلا فيما يتصور القضاء. فلهذا قالوا الأداء ما فعل في وقته المقدر له شرعاً أولاً. والقضاء ما فعل بعد وقت الأداء استدراكاً لما

سبق له وجوب مطلقاً. وقولهم مطلقاً تنبيه على أنه لا يشترط الوجوب عليه ليدخل فيه قضاء النائم والحائض إذ لا وجوب عليهما عند المحققين وإن وجد السبب لوجود المانع كيف وجواز الترك مجمع عليه وهو ينافي الوجوب. والإعادة ما فعل في وقت الأداء ثانياً لخلل في الأول وقيل لعذر فالصلاة بالجماعة بعد الصلاة منفرداً يكون إعادة على الثاني لأن طلب الفضيلة عذر لا على الأول لعدم الخلل. فظاهر كلامهم أن الإعادة قسم مقابل للأداء، والقضاء خارج عن تعريف الأداء بقوله أولاً على أنه متعلق بقوله فعل فإن الإعادة ما فعل ثانياً لا أولاً.

وذهب المحققون: إلى أنها قسم من الأداء وأن قولهم أولاً في تعريف الأداء متعلق بقوله المقدر له شرعاً احتراز عن القضاء فإنه واقع في الوقت المقدر له شرعاً ثانياً حيث قال عليه الصلاة والسلام من نام عن صلاة ونسيها فليصلها إذا ذكرها فذلك وقتها فقضاء صلاة النائم والناسي عند التذكر قد فعل في وقتها المقدر لها ثانياً أو لا.

وعند أصحاب : أبي حنيفة رحمه الله الأداء والقضاء من أقسام المأمور به مؤقتاً كان أو غير مؤقت فالأداء تسليم عين ما ثبت بالأمر واجباً كان أو نفلا. والقضاء تسليم ما وجب بالأمر. هذه عبارة التلويح وفيه أيضاً أنه يطلق كل من الأداء والقضاء على الآخر مجازاً شرعياً لتباين المعنيين مع اشتراكهما في تسليم الشيء إلى من يستحقه وفي إسقاط الواجب كقوله تعالى: ﴿**فإذا قضيتم مناسككم**﴾. أي أديتم وقوله تعالى ﴿**فإذا قضيت الصلاة**﴾. وكقولك أديت الدين ونويت أداء ظهر الأمس. وأما بحسب اللغة فقد ذكروا أن القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل لأن معناه الإسقاط والإتمام والإحكام وأن الأداء مجاز في تسليم المثل لأنه ينبىء عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك بتسليم العين دون المثل. وفي الحسامي الأداء هو تسليم عين الواجب لسببه إلى مستحقه وعين الواجب كفعل الصلاة والثمن. وسبب الواجب كالوقت للصلاة والاشتراء للثمن ومستحق الواجب هو الله تعالى أو العبد كما في الثمن. وبعبارة أخرى الأداء هو تسليم العين الثابت في الذمة بالسبب الموجب كالوقت للصلاة والشهر للصوم إلى من استحق ذلك الواجب.

الأداء الكامل: ما يؤديه الإنسان على الوجه الذي أمر به كأداء المدرك والإمام.

الأداء الناقص: ما يؤديه الإنسان لا على الوجه الذي أمر به كأداء المنفرد والمسبوق.

الأداء المشابه للقضاء: هو أداء اللاحق بعد فراغ الإمام لأنه باعتبار الوقت مؤد وباعتبار أنه التزم أداء الصلاة مع الإمام حين يحرم معه قاض لما فاته مع الإمام.

الأدب: (نگاه داشتن حدهر جيزي) وجمعه الآداب ومن كان مؤدباً يكون جامعاً للشريعة النبوية والأخلاق الحسنة قال العارف الجلال الرومي رحمة الله عليه في المثنوي.

از خدا جوئيم توفيق ادب بي ادب محروم گشت از لطف رب
بي ادب تنها نه خودراداشت بد بلكه آتش درهمه آفاق زد

الأدب: على ضربين. أدب النفس وأدب الدرس. **والأول**: احتراز الأعضاء الظاهرة والباطنة من جميع ما يتعنت به **والثاني**: عبارة عن معرفة ما يحترز به عن جميع أنواع الخطابات في المناظرة خطاباً ظنياً واستدلالاً يقينياً.

أدنى تأمل: أي أقل تبصر وأدون تفكر ولا يبعد أن يكون معناه أقرب تفكر وتبصر فعلى الأول لفظ أدنى مشتق من الدناءة المهموزة. وعلى الآخر مشتق من الدنو المنقوص.

الإدمان: المداومة والاعتياد ومنه المدمن أي المداوم.

الإدغام: في اللغة إدخال الشيء في الشيء تقول أدغمت الثوب في الوعاء إذا أدخلته فيه وأدغمت في الفرس اللجام إذا أدخلته في فيه. وفي صناعة التصريف أن تأتي بحرفين أولهما ساكن وثانيهما متحرك من مخرج واحد من غير فصل. وفي الشافية الإدغام أن تأتي بحرفين ساكن فمتحرك من مخرج واحد من غير فصل. وإنما قال بحرفين إذ لا يتصور الإدغام إلا في حرفين ولا بد من سكون الأول ليتصل بالثاني إذ لو حرك حالة الحركة بينهما فلم يتصل بالثاني. ولا بد أيضاً أن يكون الثاني متحركاً لأنه مبين للأول والحرف الساكن كالميت لا يبين نفسه فكيف يبين غيره. وإنما قال فمتحرك بالفاء دون ثم ليدل على انتفاء المهلة ولم يقل بالواو ليعلم الترتيب. وقوله من مخرج واحد احتراز من مثل فلس. وقوله من غير فصل احتراز من مثل ربرب. ويكون الإدغام في المثلين أو المختلفين إن كان من مخرج واحداً ومن مخرجين متقاربين لكن بعد أن يصيرا مثلين ليمكن الإدغام مثل ذب وعبدت ولبت والأصل ذبب وعبدت ولبثت وقيل الباث الحرف في مخرجه مقدار الباث الحرفين نحو مد واعد.

الإدماج: في اللغة اللف. وفي اصطلاح البديع أن يضمن كلام سيق لمعنى مدحاً كان أو ذماً معنى آخر وهو أعم من الاستتباع لشموله المدح وغيره واختصاص الاستتباع بالمدح.

الإدراك: قد يفسر بانتقاش النفس بالصورة الحاصلة من الشيء (وح) يكون انفعالاً وقد يفسر بالصورة الحاصلة في النفس (وح) يكون كيفا ثم الإدراك أربعة: إحساس وهو إدراك النفس بواسطة إحدى الحواس الخمس الظاهرة، وتخيل وهو إدراك

النفس بواسطة الحس المشترك، وتوهم وهو إدراك النفس بواسطة الوهم، وتعقل وهو إدراك النفس بواسطة القوة العاقلة ولهذا للإدراك الذي هو التعقل تفسيران كما مر آنفاً وقد يراد بالإدراك إحاطة الشيء بكماله.

الإدلاء: الانتساب فمعنى الإدلاء بالأنثى الانتساب بها أي باستعانتها إلى الميت. وفي بعض الحواشي على الشريفية الإدلاء إرسال الدلو في البئر ثم استعير في إرسال كل شيء مجازاً فمعنى إدلائه بالأنثى أن يرسل قرابة الميت بواسطة شخص على أن الباء للاستعانة.

باب الألف مع الذال المعجمة

الأذان: كالكلام اسم من التأذين أي الإعلام. وفي الشرع الإعلام بوقت الصلاة بكلمات معلومة مأثورة. وهي خمس عشرة كلمة (في الزاهدي) الأذان أن نقول الله أكبر الله أكبر الله أكبر الله أكبر - أشهد أن لا إله إلا الله أشهد أن لا إله إلا الله - أشهد أن محمداً رسول الله - أشهد أن محمد رسول الله - حي على الصلاة حي على الصلاة حي على الفلاح حي على الفلاح - الله أكبر الله أكبر - لا إله إلا الله. وهو خمس عشرة كلمة. والأذان عند الشافعي رحمه الله تسع عشرة كلمة بزيادة أربع كلمات بالترجيع وهو أن يقول كلا من الشهادتين مرتين خافضاً صوته ثم كلا منهما مرتين رافعاً صوته ثم الأصح أن الأذان سنة مؤكدة للفرائض الخمس للأداء والقضاء بالجماعة وللجمعة.

الإذن: بالكسر في اللغة الإعلام مطلقاً ومنه الأذان والإعلام بالإجازة في التصرفات والرخصة في الشيء والإطلاق عن أي شيء كان. وفي الشرع إطلاق المملوك عبداً أو أمة في حق التجارة بإسقاط الحجر أي المنع الثابت بالرقبة وفي (كنز الدقائق) والوقاية الإذن فك الحجر وإسقاط الحق. ولا يخفى على المستيقظ أن إسقاط الحق مستدرك وإنما هو لزيادة الإيضاح. وبعبارة أخرى الإذن في الشرع فك الحجر وإطلاق التصرف لمن كان ممنوعاً شرعاً.

الإذاله: في العروض زيادة حرف ساكن في وتد مجموع مثل مستفعلن زيد في آخره نون بعدما أبدلت النون ألفاً فصار مستفعلان ويسمى مذالاً.

﴿إذا قرىء القرآن فاستمعوا له وأنصتوا﴾: تمسكوا به على أن لا يقرأ المؤتم بل يسمع وينصت. فإن قيل، إذا كانت القراءة جهراً فالتمسك بقوله تعالى مسلم، وأما إذا كانت سراً فممنوع فإن الحكم بعدم قراءة المؤتم لا يعلم بقوله تعالى قيل الأمر بالسماع للجهرية والأمر بالإنصات للسرية فافهم.

باب الألف مع الراء المهملة

الأرجواني: الحمرة المائلة إلى السواد.

الإرهاص: في اللغة (ديوار بنياد نهادن)[١] وفي الاصطلاح هو الخارق للعادة الذي يظهر من النبي قبل بعثته وإنما سمي إرهاصاً لأنه تأسيس لقاعدة النبوة دال على بعثته في المآل من أرهصت الحائط إذا أسسته. وبعبارة أخرى الإرهاص ما يظهر من الخوارق عن النبي ﷺ قبل ظهوره كالنور الذي في جبين آباء نبينا محمد المصطفى ﷺ.

ارتفاع المانع: اعلم أن علة الماهية إما أن لا يجب بها وجود المعلول بالفعل بل بالقوة وهي العلة المادية. وإما أن يجب بها وجوده بالفعل وهي العلة الصورية وعلة الوجود إما أن يوجد منها المعلول أي يكون مؤثراً في المعلوم موجداً له وهي العلة الفاعلية أو لا يوجد وحينئذ إما أن يكون المعلول لأجلها وهي العلة الغائية أو لا وهي الشرط إن كان وجودياً وارتفاع المانع إن كان عدمياً وإن كان ما يتوقف عليه المعلول وجود شيء مع جواز عدمه فهو المعد.

ارتفاع الشمس: أقصر قوس دائرة الارتفاع الواقع بين مركز الشمس والأفق. (ف(١٣)).

الإرصاد: في المطول هو نصب الرقيب في الطريق. والحق أنه في اللغة بمعنى الإعداد كما ينطق به تاج المصادر. وفي علم البديع الإرصاد أن يجعل قبل العجز من الفقرة أو البيت ما يدل عليه أي على العجز إذا عرف الروي مثل قوله تعالى ﴿**أوما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون**﴾ فإن من عرف أن الحرف الروي في الفقرات السابقة النون يدل قوله تعالى ﴿**ليظلمهم عنده أن العجز الآتي هو يظلمون لا غير**﴾. والمناسبة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي أظهر من أن يخفى.

الأربعة المتناسبة: المراد بها في ديباجة خلاصة الحساب علي وفاطمة والحسن والحسين رضي الله تعالى عنهم لأن نسبة الحسن والحسين إلى علي كرم الله وجهه كنسبتهما إلى خاتون الجنة فاطمة الزهراء رضي الله تعالى عنها وبالعكس وتلك النسبة هي نسبة الولادة.

ثم اعلم: أن لاستخراج المجهولات العددية واستعلامها من معلوماتها ضوابط منها الأربعة المتناسبة وهي أربعة أعداد متناسبة بأن يكون نسبة أولها إلى ثانيها كنسبة ثالثها إلى رابعها من غير أن تكون النسبة بين الثاني والثالث كالتي بين الثالث والرابع.

---

(١) بناء الجدار.

ولذلك تسمى بالمنفصلة وغير المتوالية مثل ثلاثة وأربعة وستة وثمانية فنسبة الثلاثة إلى الأربعة كنسبة الستة إلى الثمانية. ويسمى الثلاثة والثمانية منها الطرفين والأربعة والستة منها الوسطين. ويلزم لتلك الأربعة مساواة مسطح الطرفين لمسطح الوسطين كما برهن عليه في الهندسة. ويلزم لهذه الخاصة أنه إذا كان أحد الأربعة مجهولاً والبواقي معلومة أمكن استخراج المجهول.

والضابطة: في استخراجه واستعلامه أن المجهول إما أحد الطرفين أو أحد الوسطين فإذا كان أحد الطرفين فاقسم مسطح الوسطين على الطرف المعلوم فالخارج هو المطلوب وإذا كان أحد الوسطين فاقسم مسطح الطرفين على الوسط المعلوم فالخارج هو المطلوب والعدد إذا ضرب في غيره يسمى حاصل الضرب بالمسطح وإذا ضرب في نفسه يسمى الحاصل بالمجذور والسؤال باستعلام المجهول بالمعلوم بطريق الأربعة المتناسبة على نوعين: **أحدهما** ما يتعلق بالزيادة والنقصان، **والثاني** ما يتعلق بالمعاملات.

أما السؤال: المتعلق بالزيادة فنحو قول السائل أي عدد إذا زيد عليه ربعه صار ثلاثة وطريق الوصول فيه أن تأخذ مخرج الكسر الذي هو الربع أعني أربعة ويسمى هذا المخرج في عرفهم مأخذاً لأنه أول شيء تأخذ أنت وسيلة لاستخراج المجهول. وتتصرف في هذا المخرج الذي هو المأخذ بحسب السؤال بأن تزيد على الأربعة ربعه يصير خمسة فما انتهى إليه العمل وهو في هذا المثال خمسة يسمى واسطة عندهم للتوسط بين المأخذ والمعلوم فيحصل عندك معلومات ثلاث **أولها** المأخذ **وثانيها** الواسطة **وثالثها** المعلوم وهو ما أعطاه السائل بقوله صار كذا وهو في المثال ثلاثة فحصل أربعة متناسبة **الأول** المأخذ **والثاني** الواسطة **والثالث** المجهول **والرابع** المعلوم. ونسبة المأخذ وهو في المثال أربعة إلى الواسطة التي هي خمسة ها هنا كنسبة المجهول إلى المعلوم الذي هو ثلاثة في المثال فوقع المجهول في الوسط فاضرب المأخذ في المعلوم واقسم الحاصل أعني اثني عشر على الواسطة أعني الخمسة ليخرج المجهول وهو في هذا المثال اثنان وخمسان. وهذا عدد إذا زيد عليه ربعه يصير ثلاثة لأنه إذا جنس اثنان وخمسان يصير اثنا عشر خمساً. وإذا زيد عليه ربعه وهو ثلاث يبلغ خمسة عشر خمساً وإذا قسم هذا المبلغ على مخرج الخمس الذي هو الخمسة يخرج ثلاثة. وأما السؤال المتعلق بالنقصان فنحو قول السائل أي عدد إذا نقصت منه ثلثه يصير ثلاثة. والطريق فيه أن تأخذ مخرج الكسر الذي هو الثلث في هذا المثال وهو ثلاثة وتنقص منه ثلثه أعني الواحد على حسب السؤال فيبقى اثنان ثم اضرب المأخذ وهو ثلاثة في العدد المعلوم وهو ثلاثة أيضاً يحصل تسعة. ثم اقسمها على الواسطة أعني اثنين يخرج أربعة ونصف هو المطلوب لأنه عدد إذا نقص عنه ثلثه صار ثلاثة. وأما

السؤال المتعلق بالمعاملات فكما لو قيل خمسة أرطال بثلاثة دراهم فرطلان بكم دراهم فخمسة أرطال المسعر والثلاثة السعر والرطلان المثمن والمسؤول عنه الثمن ونسبة المسعر إلى السعر كنسبة المثمن إلى الثمن فالمجهول وقع في الرابع فاعمل على مقتضى الضابطة المذكورة في ما سبق بأن تقسم على الأول الذي هو الخمسة الستة التي هي مسطح الوسطين أي حاصل ضرب الثلاثة في الاثنين فيخرج درهم وخمس درهم وهو المطلوب ونسبة الخمسة إلى الثلاثة كنسبة الاثنين إلى درهم وخمس درهم ولا يخفى أن النسب لا تفهم إلا إذا جعل الكل أخماساً فاجعل الخمسة خمسة وعشرين خمساً. الثلاثة خمسة عشر خمساً واثنين عشرة أخماس ودرهماً وخمساً ستة أخماس ولا شك أن النسبة بين خمسة وعشرين وخمسة عشر كالنسبة بين العشرة والستة، فالحاصل أن العلم بالنسب إنما يحصل بعد التجنيس.

وإن أردت: مثال أن يكون المجهول أحد الوسطين فقل كم رطلاً بدرهمين مقام رطلين بكم فالمجهول حينئذ المثمن وهو الثالث فاقسم على حسب الضابطة المذكورة مسطح الطرفين أعني عشرة على الثاني وهو ثلاثة يخرج ثلاثة وثلث وهو المطلوب.

واعلم: أن العدد الأول من الأعداد الأربعة المتناسبة التي يكون في المعاملات يسمى في العرف مسعراً على صيغة المفعول من التسعير ويسمى الثاني منها سعراً أو على العكس ويسمى العدد الثالث من تلك الأعداد مثمناً على صيغة اسم المفعول من أثمنت الرجل متاعه إذا أوقعت إليه ثمنه ويسمى الرابع منها ثمناً أو على العكس فإن كان المسعر أولاً يجب أن يكون المثمن ثالثاً وإن كان المسعر ثانياً يجب أن يكون الثمن رابعاً ويكون الثلاثة من هذه الأعداد معلومة أبداً وهي الأول والثاني وأحد الباقيين ويكون أحدهما مجهولاً وهو إما الثالث أو الرابع وذلك لأن الناس لما كان لهم حاجة إلى المعاملات كان عندهم مسعرات الأشياء المتداولة فيما بينهم وأسعارها مشهورة يعلمها أكثرهم فيكون لهم الأول والثاني من الأعداد الأربعة المذكورة معلومين ثم عند المقابلة المعاوضة لا يخلو إما أن يكون لهم مثمن ويريدون بيعه أو يكون لهم ثمن ويريدون اشتراء مثمن فيكون لهم على التقديرين أحد الباقيين أيضاً معلوماً ويبقى الآخر مجهولاً وهو الثمن على الأول والمثمن على الثاني فيكون الثلاثة من الأربعة معلومة أبداً الأولان وأحد الباقيين ويكون أحد الباقيين مجهولاً.

وإن أردت: أن تكتب أربعة متناسبة فالطريق أن يخط خطان متقاطعان بحيث يحدث أربع زوايا قوائم وتوضع الطرف الأول في الزاوية اليمنى الفوقانية والوسط الأول في الزاوية اليسرى الفوقانية والوسط الثاني في الزاوية اليمنى التحتانية إن كان معلوماً وإلا فاتركها خالية والطرف الثاني في الزاوية اليسرى التحتانية إن كان معلوماً وإلا فاتركها خالية ثم تضرب أحد المتقابلين في الآخر وتقسم الحاصل على الثالث الباقي

فخارج القسمة هو المجهول. مثاله أردنا أن نعلم أن خمسة أسباع كم هي اتساعاً فهذه أربعة متناسبة لأن نسبة الخمسة التي هي كسور إلى السبعة التي هي مخرجها كنسبة الكسر المطلوب إلى التسعة التي هي مخرجه فوضعنا المعلومات الثلاث هكذا ٥/٧/٩ فضربنا الخمسة في التسعة حصل ٤٥ ثم قسمناه على ٧ خرج ستة وثلاثة أسباع تسع.

واكتب: في مثال ما لو قيل خمسة أرطال بثلاثة دراهم رطلان بكم هكذا فاضرب أحد المتقابلين في الآخر أعني الاثنين في الثلاثة. ثم اقسم الحاصل أعني (٦) على (٥) يخرج درهم وخمس درهم وقس عليه سائر الصور.

ولاستخراج المجهول: بالأربعة المتناسبة طريق آخر. وهو أن يقسم أي واسطة اتفقت على الطرف المعلوم ثم يضرب الخارج في الواسطة الباقية فما بلغ فهو الطرف المجهول. هذا إذا كان أحد الطرفين مجهولاً وأما إذا كان أحد الوسطين مجهولاً فإن يقسم أي طرف اتفق على الواسطة المعلومة ثم تضرب الخارج في الطرف الباقي إليها فما حصل فهو الواسطة المجهولة. ففي المثال الأول يقسم الأربعة على الخمسة ويضرب الخارج أعني أربعة أخماس في الثلاثة يحصل اثنان وخمسان وفي المثال الأخير يقسم الثلاثة على الخمسة وتضرب الخارج أعني ثلاثة أخماس في الاثنين يحصل واحد وخمس وهو المطلوب.

فالضابطة: في استخراج المجهول بالأربعة المتناسبة فيما يتعلق بالمعاملات أن تضرب عدد ما وقع في آخر السؤال في عدد غير جنسه وتقسم الحاصل على عدد جنسه فالخارج هو المطلوب. ففي المثال الأخير يضرب عدد الرطلين في عدد ثلاثة دراهم ويقسم الستة على عدد خمسة أرطال فالخارج هو المطلوب. هذه خلاصة ما في هذا الباب. اللهم هون علي الحساب. يوم الحساب. بشفاعة الأربعة المتناسبة خلاصة الأحباب (أي أحباب رسول الله ﷺ).

الارتفاع: في دائرة الارتفاع ويطلق على ما يطلق عليه مسقط الحجر غالباً ولاستعلام ارتفاع المرتفعات طرق أسهلها أن ينتصب شاخصاً على أرض مسطح بحيث يعتمد عليه واستعلم نسبة ظل ذلك الشاخص إليه فتلك النسبة بينهما نسبة ظل المرتفع إليه. هذا في مرتفع يمكن الوصول إلى مسقط حجره. وأما فيما لا يمكن فطريق استعلام ارتفاعه يفتقر إلى الاصطرلاب وهو مذكور في خلاصة الحساب.

ارتفاع النقيضين محال: كاجتماعهما بالضرورة نعم إن ارتفاعهما في مرتبة اللذات جائز والمراد إنا لا نتعقل في مرتبة الذات إلا الذات منسلخاً عن العوارض كلها وهذه مرتبة لا يثبت فيها إلا الذاتيات أي لا يتعقل غيرها ولا يلزم سلب الغير في الواقع فارتفاع النقيضين في هذه المرتبة عبارة عن عدم تعلقهما في تلك المرتبة. وعلى هذا

التحقيق الحقيق مدار حل أكثر الاعتراضات فافهم واحفظ. فإن قيل إن الوجود والعدم نقيضان مع أن شيئاً منهما لا يصدق على زيد مثلاً إذ لا يصح أن يقال زيد وجوداً وعدم فيلزم ارتفاع النقيضين عن زيد، قلنا معنى ارتفاع النقيضين عدم اتصاف شيء بشيء من النقيضين لا عدم حملهما على شيء بالمواطأة. فإن قيل إن بعض الموجودات آني فتأثير العلة في عدم هذه الموجودات الآنية أيضاً آني بناء على كلام الشيخ فإن كان آن تأثير العلة في عدمها هو آن وجودها يلزم اجتماع النقيضين وإن كان غيره فلا بد أن يكون بين الآنين زمان إذ تتالي الآنات باطل عند الحكماء فالشيء الآني الوجود في هذا الزمان الذي يتحقق بين آن وجوده وبين آن عدمه العلة له لا يكون موجوداً ولا معدوماً فيلزم ارتفاع النقيضين. قلنا إنا نختار كون آن تأثير العلة في عدم الشيء الآني هو عين آن وجوده ولكن اتصافه بالمعدومية في زمان بعد هذا الآن ولا يلزم اجتماع النقيضين ولا تخلف المعلول عن العلة إذ معنى تخلف المعلول عن العلة هو أن يكون العلة في زمان والمعلول في زمان آخر وما يلزمه ليس كذلك، فإن قيل إن الممكن الخاص واللاممكن الخاص متناقضان وكل منهما أخص من الممكن العام ولا يصدق شيء من الممكن واللاممكن الخاصين على كل الأعم فيلزم ارتفاعهما عن بعض الممكن العام قلنا بصدق الأخص على الأعم تنعقد قضية جزئية فيجوز أن يصدق الممكن الخاص واللاممكن الخاص على جميع أفراد الممكن العام توزيعاً ثم اعلم أن كون الممكن الخاص أخص من الممكن العام فظاهر وأما كون اللاممكن الخاص أخص منه فلأن الممكن العام يصدق على الممكن الخاص وعلى اللاممكن الخاص فللممكن العام فردان ولا خفاء في أن اللاممكن الخاص لا يصدق على أحد فرديه وهو الممكن الخاص فتأمل.

الإرادة: صفة توجب للحي حالة لأجلها يقع منه الفعل على وجه دون وجه. وبعبارة أخرى هي صفة في الحي تخصص بعض الأضداد بالوقوع دون البعض وفي بعض الأوقات دون البعض مع استواء نسبة قدرة ذلك الحي إلى الكل. وقال العلامة التفتازاني رحمه الله هما أي الإرادة والمشيئة عبارتان عن صفة في الحي توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الأوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة إلى الكل وكون تعلق العلم تابعاً للوقوع. قوله (وكون تعلق العلم) معطوف على قوله تخصيص أحد المقدورين وغرضه رحمه الله من هذا البيان ثلاثة أمور **أحدها** الرد على الكرامية القائلين بأن المشيئة قديمة والإرادة حادثة قائمة بذات الله تعالى **وثانيها** الرد على النجار وكثير من معتزلة بغداد حيث زعموا أن معنى إرادة الله تعالى فعله أنه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب أي لا مجنون ومعنى إرادته فعل غيره أنه آمر به يعني أن ما لا يكون مأموراً به لا يكون مرادفاً فالإرادة عندهم عين الأمر **وثالثها** إثبات المغايرة بين الإرادة والعلم رداً على الكعبي القائل بأن إرادته تعالى لفعله العلم به وعلى المحققين من

المعتزلة وهم النظام والعلاف وأبو القاسم البلخي والجاحظ القائلين بأن الإرادة عين العلم بما في الفعل من المصلحة. أما وجه الرد الأول فإنهما مترادفان فقدم أحدهما مستلزم لقدم الآخر وحدوث أحدهما لحدوث الآخر فالقول بحدوث أحدهما وقدم الآخر ليس بصحيح لكن لا يخفى أن لهم أن يمنعوا الترادف. وأما وجه الرد الثاني فإن الإرادة والمشيئة مترادفتان وقد تقرر أن المشيء لا يتخلف عن المشيئة لقوله تعالى **﴿ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً﴾**. فالمراد أيضاً لا يتخلف عن الإرادة وأنه تعالى أمر كل مكلف بالإيمان ولم يوجد المأمور به عن البعض فلو كان الإرادة والمشيئة عين الأمر لما تخلف المأمور به عن الأمر لأن المراد لا يتخلف عن الإرادة.

والجواب: بأنا لا نسلم عدم تخلف المشيء والمراد عن المشيئة والإرادة لجواز أن يأول قوله عليه الصلاة والسلام ما شاء الله كان وما اشتهر من السلف والخلف ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن. بمشيئة قسر عدول عن الظاهر بلا ضرورة نعم يرد المنع بأنا لا نسلم اتحاد المشيئة والإرادة بأن المشيء لا ينفك عن المشيئة والمراد ينفك عن الإرادة كيف وتخلف المراد عن الإرادة جائز عندهم لأنهم يقولون إن الله تعالى أراد إيمان الكافر وطاعته لكنه لم يقع. وأما الثالث أي إثبات أن العلم غير الصفة التي ترجح أحد المقدورين بالوقوع فإن العلم لو كان عين الإرادة فلا يخلو إما أن يكون مرجح أحد الطرفين العلم بنفس حقيقة المقدور أو العلم بوقوعه ووجوده في الخارج وكلاهما لا يصير مخصصاً. أما الأول فلأنه عام شامل للواقع وغيره فإنه تعالى يعلم الممكن والممتنع والواجب فلا يكون مخصصاً له وهو ظاهر. وأما الثاني فلأن العلم بوقوع الشيء فرع وتابع لكونه مما يقع في الحال أو في الاستقبال فإن المعلوم هو الأصل والعلم صورة له وظل وحكاية عنه سواء كان مقدماً عليه وهو الفعلي أو مؤخراً عنه وهو الانفعالي والصورة والحكاية عن الشيء فرع ذلك الشيء حتى لو لم يكن ذلك الشيء بتلك الحيثية التي تعلقت به العلم لا يكون علماً بل جهلاً. وإذا كان العلم بوقوع الشيء مما يقع فلا يكون عين الإرادة التي كون الشيء مما يقع فرع وتابع له.

فإن قيل: الإرادة من حيث هي إرادة نسبتها إلى الضدين وإلى الأوقات سواء إذ كما يجوز تعلقها بهذا الضد يجوز تعلقها بالضد الآخر وكما يجوز إرادة وقوع واحد منهما في وقت يجوز إرادة وقوعه في وقت آخر فيعود الكلام فيها فيقال لا بد للتخصيص من مخصص مغائر للعلم والقدرة والإرادة فيثبت صفة رابعة ويلزم التسلسل.

وحاصل الاعتراض: إن تساوي نسبة الإرادة إلى التعلقين يحتاج إلى مخصص آخر فيتسلسل وإن لم تتساو نسبتها فيلزم الإيجاب.

قلنا: نختار الشق الأول ونمنع لزوم الاحتياج إلى مخصص آخر فإن الإرادة صفة من شأنها صحة الفعل والترك فيصح تخصيصها مع استواء نسبتها إلى الضدين من غير

احتياج إلى مخصص قيل لا نسلم وجود الصفة التي من شأنها صحة الفعل والترك من غير مخصص بل هو ممتنع لاستلزام وجودها المحال الذي هو ترجيح أحد المتساويين بلا مرجح.

وقد أجيب: عنه بأن اللازم هو ترجيح أحد المتساويين أي إيجاده من غير مرجح أي غير سبب داع إلى إيجاده وهو ليس بمحال بل هو واقع فإن الهارب من السبع إذا ظهر له طريقان متساويان فإنه يختار أحدهما من غير داع وباعث عليه وكذا العطشان إذا كان عنده قدحاً ماء مستويان من جميع الوجوه فإنه يختار أحدهما أيضاً إنما المحال هو ترجح أحد المتساويين أي وقوع أحدهما من غير مرجح أي موقع وموجد وهو غير لازم من كون الإرادة مرجحة وقال أفضل المتأخرين مولانا عبد الحكيم رحمه الله وأنت خبير بأن هذا الجواب لا يجدي نفعاً لأنه حينئذ يجوز أن يكون مخصص أحد المقدورين بالوقوع في وقت معين هي القدرة واستواء نسبتها إلى الطرفين والأوقات إنما يستلزم الترجيح بلا مرجح لا الترجح بلا مرجح إذا المرجح الموجد هو الذات وهو موجود. والفرق بأن كون القدرة مرجحة يستلزم الترجيح بلا مرجح دون الإرادة مشكل على إنا نقول قد صرح السيد الشريف رحمه الله في شرح المواقف في بحث الإمكان الترجيح بلا مرجح يستلزم الترجح بلا مرجح. هذا ولا مخلص عن هذا الإيراد إلا بأن يقال إن تعلق الإرادة بترجيح أحد الطرفين يحتاج إلى تعلق آخر مخصص له وهكذا إلى ما لا نهاية له فالتسلسل فيها ليس بمحال وفيه تأمل انتهى.

واعلم: أن الإرادة في الحقيقة لا تتعلق دائماً إلا بالمعدوم فإنها صفة تخصص أمر إما بحصوله ووجوده كما قال الله تعالى **﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾**. والإرادة عند أهل الحقائق طلب القرب الإلهي من المرشد المجاز الذي تنتهي سلسلته إلى النبي الكريمﷺ بواسطة خليفة من الخلفاء الراشدين رضوان الله تعالى عليهم أجمعين وتتمة هذا المرام في المريد إن شاء الله تعالى.

الإرسال: (گذاشتن وفرستادن)[1] والإرسال في الحديث عدم الإسناد مثل أن يقول الراوي قال رسول اللهﷺ من غير أن يقول حدثنا فلان عن رسول اللهﷺ.

الإرش: بفتح الأول وسكون الثاني اسم للمال الواجب على ما دون النفس.

الأرض: جسم بسيط طبيعتها أن تكون باردة ويابسة متحركة إلى المكان الذاتي الذي هو تحت كرة الماء. واعلم أن مركز الأرض مركز العالم فهي بين المشرق والمغرب والشمال والجنوب والفوق والتحت لأنها لو كانت قريبة من المشرق لكان الزمان الذي بين طلوع الشمس إلى غاية ارتفاعها أقل من الزمان الذي من غاية ارتفاعها

(١) الوضع أو الترك والإرسال.

إلى غروبها وليس كذلك فلا تكون قريبة من المشرق. ولو كانت قريبة من المغرب لكان الزمانان بعكس المذكور وليس كذلك فلا يكون ذلك. والشمس إذا كانت في الحمل أو الميزان فانصب مقياساً على الأرض فمجموع خطي ظلي المشرق والمغرب يكون خطاً مستقيماً فلو كانت الأرض في جانب الشمال أو الجنوب لما كان الخطان خطين مستقيمين. فمن ها هنا يعلم أنها بين الشمال والجنوب لا في جانب من أحدهما ولو كانت قريبة من الفوق لكان الظاهر من الفلك أقل من نصفه. ولو كانت قريبة من التحت لكان الظاهر من الفلك أكثر من نصفه وليس كذلك[1]. فعلم أنها في وسط العالم مركزها مركزه كان الفلك مغناطيس والأرض حديدة جذبها الفلك من كل جانب على السواء والأرض ساكنة دائماً. وما قيل، إنها تتحرك بالاستدارة دون الأفلاك وطلوع الكواكب وغروبها بسبب حركة الأرض مما تكرهه الآذان لأن في طبيعة الأرض ميل حركة مستقيمة فلا يمكن أن يكون فيها ميل حركة مستديرة لامتناع اجتماع ميلين طبيعيين بجهتين مختلفتين ولأن الأرض لو تحركت من المشرق إلى المغرب أو بالعكس فلا بد أن لا يقع الحجر المرمي في الهواء من موضع معين على ذلك الموضع وليس كذلك ولك أن تقول إن ذلك الحجر المرمي لكونه جزءاً من الأرض أيضاً يتحرك مع حركة موضع الرمي فالواجب أن لا يقع إلا في موضع الرمي فافهم.

الإرتثاث: (كهنه شدن) مأخوذ من ثوب رث أي خلق. وفي الشرع أن يرتفق المجروح بشيء من مرافق الحياة أو يثبت له حكم من أحكام الأحياء كالأكل والشرب والنوم والمداواة وغير ذلك. وفي كنز الدقائق في باب الشهيد أو ارتث بأن أكل أو شرب أو نام أو تداوى أو مضى وقت صلاة وهو يعقل أو نقل من المعركة حياً أو أوصى. وفي الصحاح ارتث فلان وهو افتعل ما لم يسم فاعله أي حمل من المعركة رثيثاً أي جريحاً وبه رمق.

الارين: محل الاعتدال في الأشياء. وهي نقطة في الأرض يستوي معها ارتفاع القطبين ولا يأخذ هناك الليل من النهار ولا النهار من الليل وقد يقال عرفا على محل الاعتدال مطلقاً.

باب الألف مع الزاي المعجمة

الأزمان: جمع الزمان.

الأزارقة: جماعة نافع بن الأزرق وقالوا كفر علي كرم الله وجهه بالتحكيم وابن

(١) ويمكن أن يورد على هذين الدليلين أن أي حجة على أن الظاهر من الفلك ليس أقل من النصف ولا أكثر منه ١٢ الحسن النعماني المصحح كان الله له.

ملجم وهو الذي قتل علياً رضي الله عنه محق وكفروا الصحابة رضي الله تعالى عنهم وقضوا بتخليدهم في النار.

أزلية الإمكان وإمكان الأزلية: في العكس المستقيم إن شاء الله تعالى.

الأزل: عبارة عن عدم الأولية أو استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي والأول أعم من الثاني لصدق الأول في الإعدام أيضاً بخلاف الثاني فإنه لا يتحقق إلا في الموجودات القديمة كما لا يخفى. وقال المحقق التفتازاني في شرح العقائد النسفية في بيان حدوث الإعيان والإعراض والثالث أن الأزل ليس عبارة عن حالة مخصوصة إلى آخره وما خطر في خاطري الكليل وذهني العليل أو أن تكراره بخلص الأحباب وزبدة الأصحاب مستان على السنكميزي أعطاه الله أحسن ما يتمناه في تحرير ذلك البحث الثالث من جانب الحكماء أن قوله الثالث أن الأزل إلى آخره. حاصله منع الملازمة لو أريد بالحادث الحادث المعين أي الحركة المعينة ومنع استحالة اللازم لو أريد به الحادث مطلقاً أي مطلق الحركة.

وتوضيحه: إن المراد بالحادث في قوله فلان ما لا يخلو عن الحادث أي الحركات لو ثبت في الأزل لزم ثبوت الحادث في الأزل وهو محال إما فرد معين من الحادث فلا نسلم أن ما لا يخلو عن الحوادث أي الحركات لو ثبت في الأزل لزم ثبوت ذلك الفرد المعين من الحادث في الأزل لجواز ثبوته في الأزل بدون ذلك الفرد. نعم لو كان الأزل عبارة عن زمان مقدر مخصوص للزم من وجود ما لا يخلو عن الحوادث فيه وجود جميع الحوادث فيه فيكون ذلك الفرد المعين فيه البتة وليس كذلك لأن الأزل عبارة عن عدم الأولية أو عن استمرار الوجود. ولا شك أن عدم أولية ما لا يخلو عن الحوادث أو استمرار وجوده لا يستلزم عدم أولية الحادث المعين فيه أو استمرار وجوده. وأما الحادث مطلقاً أي فرد منتشر منه فالملازمة مسلمة لكن استحالة اللازم ممنوع لأن ما لا يخلو عن الحوادث أي الحركات الحادثة مثلاً لو كان في الأزل يكون مطلق الحركة أي فرد منتشر منها في الأزل البتة ولا ضير في أزليتها فإنهم قائلون بأزلية الحركات الحادثة ويقولون إن معنى أزليتها أنه ما من حركة إلى آخره ولا شك أن الحركة المطلقة أزلية بمعنى عدم الأولية واستمرار الوجود أيضاً. فقوله إنما الكلام في الحركة المطلقة أي إنما أردنا بالحادث في التالي الحركة المطلقة لأن كلامنا فيها وهي أزلية عندنا فاستحالة اللازم ممنوع. فحاصل قوله فالجواب أنه لا وجود إلى آخره واضح ولائح.

قوله: بل هو عبارة إلى آخره فللأزلي معنيان الأول أعم من الثاني لشموله الإعدام دون الثاني والأزلي بالمعنى الثاني يساوي القديم أو يرادفه وإنما قال في أزمنة مقدرة ليشمل أزليته تعالى وأزلية صفاته فإنه تعالى وصفاته موجودة حيث لا زمان. قوله

ومعنى أزلية الحركات الحادثة إلى آخره تحقيقه ما حررنا آنفاً ويحتمل أن يكون جواباً عما يقال إن الحركات الفلكية حادثة ليس لها عدم الأولية ولا استمرار الوجود مع أنهم قائلون بأزليتها.

وحاصل الجواب: أن الأزل ها هنا بمعنى آخر وأنت تعلم أنه على ما حررنا اربط بالسابق واللاحق. قوله والجواب أنه لا وجود إلى آخره حاصله اختيار الشق الثاني وإثبات استحالة اللازم بأنه لا وجود للمطلق إلى آخره. قوله فلا يتصور قدم المطلق أي أزليته ومن ها هنا يعلم أن الأزل مساو للقدم أو مرادف له انتهى - وفي شرح المطالع الأزل دوام الوجود في الماضي والأبد دوام الوجود في المستقبل.

الأزلي: له معنيان **أحدهما** ما لا أول له سواء كان موجوداً أو معدوماً فهو ما لا أول لوجوده أو عدمه **وثانيهما** ما استمر وجوده في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي والمعنى الأول أعم من الثاني كما لا يخفى.

الإزار في الإحرام: هو من السرة إلى ما تحت ركبته وفي الكفن هو من القرن أي الرأس إلى القدم تحت اللفافة.

باب الألف مع السين المهملة

الاسم: عند النحاة كلمة دلت على معنى في نفسها غير مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة بالوضع. وهو على نوعين اسم عين وهو الدال على شيء معين يقوم بذاته كزيد وعمرو. واسم معنى وهو ما لا يقوم بذاته سواء كان معناه وجودياً كالعلم أو عدمياً كالجهل - وفي شرح المقاصد الاسم هو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى فهو بهذا المعنى شامل لأنواع الكلمة - وفي الأنوار تحت قوله تعالى **﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾**. الاسم باعتبار الاشتقاق ما يكون علامة للشيء إن كان من الوسم ودليلاً يرفعه إلى الذهن إن كان من السمو سواء كان لفظاً مطلقاً أو صفة أو فعلاً واستعماله عرفاً في اللفظ الموضوع لمعنى سواء كان مركباً أو مفرداً مخبراً عنه أو خبراً أو رابطة واصطلاحاً في المفرد الدال على معنى في نفسه غير مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة انتهى وهو يدل على أن التخصيص بالمفرد مطلقاً ليس في شيء من الإطلاقات فافهم.

ثم اعلم: إن من خواصه الحكم عليه أي الإسناد إليه. فإن قلت لا نسلم ذلك بسند قولهم (ضرب) فعل ماض (ومن) حرف. قلنا إن الإسناد فيه إلى لفظ (ضرب) ولفظ (من) لا إلى معناهما والإسناد إلى المعنى من خواص الاسم. وأما الإسناد إلى اللفظ ليس من خواصه بل يجري في الفعل والحرف حتى في المهملات أيضاً كما يقال (جق) مهمل (وديز) مقلوب زيد. - وتفصيل هذا المجمل أن الإخبار عن الحرف والفعل

إما عن لفظهما فهو جائز كالمثالين المذكورين. وإما عن معناهما فلا يخلو إما أن يعتبر معناهما بلفظ وضع بإزائهما أو بغير لفظ كذلك ولا امتناع في الثاني أيضاً كقولنا معنى الفعل مقرون بالزمان ومعنى الحرف غير مستقل بنفسه. والأول إما أن يكون بلفظهما مع ضميمة وهو أيضاً ليس بممتنع كقولنا معنى من غير معنى في ومعنى ضرب غير معنى كلمة في أو بمجرد لفظهما وهو غير جائز لأن الإخبار عن المعنى والإسناد إليه بمجرد لفظه خاصة الاسم وهذا هو الجواب الصواب فلا تنظر إلى ما هو المشهور من أن كلمة من وضرب في القول المذكور اسمان للحرف والفعل الماضي وكذا جق وديز اسمان لجق وديز فإنه لم يقل أحد من أرباب اللغة باسميتهما مع أن القول باسميتهما إن كان مقروناً بدعوى الوضع فلا بد من إثبات الوضع وإلا فاصعب من خرط القتاد. هذا حاصل ما حققناه في جامع الغموض منبع الفيوض. وإن أردت تحقيق لفظ الاسم فاعلم أن في الاسم مذهبين الصحيح أنه مأخوذ من السمو بالسين المهملة المتحركة بالحركات الثلاث وسكون الميم وإنما سميت الكلمة المذكورة اسماً لعلوها عن أخويها استقلالاً في الدلالة على المعنى واستغناء في الاشتقاق ثم حذفت الواو تخفيفاً على خلاف القياس ونقلت حركة السين إلى الميم ليصح الوقف لأنه إسقاط الحركة ثم جيء بالهمزة لئلا يلزم الابتداء بالساكن. وقيل الهمزة عوض الواو المحذوفة فصار السمو اسما. والمذهب الثاني أن الاسم مأخوذ من الوسم بمعنى العلامة وإنما سميت تلك الكلمة بالاسم لكونها علامة على مسماها والهمزة مبدلة عن الواو على غير القياس لأن إبدال الواو المفتوحة في أول الكلمة بالهمزة نادر شاذ كأحد واناة. ولا يخفى أن هذا المذهب باطل لأن ماضيه سمى وجمعه أسماء. ولو كان الاسم من الوسم المثال الواوي لكان الفعل الماضي منه وسم وجمعه أوسام. والجواب بارتكاب القلب المكاني ينبىء عن القلب الجناني يعني ما قال بعضهم أن فاءه جعل لامه ملوم. وقد يطلق الاسم على ما يقابل الصفة فالاسم المقابل للفعل والحرف اسم كزيد وعمرو. وصفة كأحمر وأسود. وقد يطلق الاسم على ما يقابل اللقب والكنية فإنه حينئذ قسم من العلم فإن العلم وهو ما وضع لشيء بعينه غير متناول غيره بوضع واحد اسم ولقب وكنية لأن العلم إن كان مصدراً باب أو أم أو ابن أو بنت أو لا **الأول** الكنية **والثاني** إن كان مشعراً بالمدح أو الذم أو لا **الأول** اللقب **والثاني** الاسم هذا عند النحاة فعلى هذا تقابل الأقسام بالذات. ونقل عن بعض أهل الحديث أن العلم المصدر باب أو أم مضاف إلى اسم حيوان كأبي هريرة أو صفة كأبي الحسن كنية وإلى غير ذلك لقب كأبي تراب. ثم إن الكنية عند المحدثين قد يكون بالنسبة إلى الأوصاف كأبي الغفار وأبي المعالي وأبي الحكم وأبي الخير. وقد يكون بالنسبة إلى الأولاد كأبي مسلم وأبي شريح. وقد يكون بالنسبة إلى أدنى ملابسة كأبي هريرة فإنه عليه الصلاة والسلام رآه ومعه هرة فكناه بأبي هريرة. وقد يكون بالنسبة إلى العلمية الصرفة كأبي بكر وأبي عمر كذا في كنز الأصول في معرفة حديث الرسول عليه الصلاة والسلام والاسم

عند الصوفية هو اللفظ الدال على الذات مع الصفة الوجودية كالعليم والقدير، أو العدمي كالقدوس والسلام.

الاسم المتمكن: هو الاسم الذي يتغير آخره بتغير العامل. وبعبارة أخرى هو الاسم الذي يدخله حركات الإعراب الثلاثة مع التنوين لعدم مشابهته بمبنى الأصل ولعدم مشابهته بالفعل في الفرعيتين المانعة عن دخول الجر والتنوين والتحقيق الحقيق إن التمكن عندهم عبارة عن عدم مشابهة الاسم بالفعل في الفرعيتين فالاسم المتمكن هو الاسم الذي له ذلك التمكن.

الاسم عين المسمى: ليس المراد به أن لفظ زيد مثلاً عين المسمى به فإنه لا يقول به عاقل بل قد اشتهر الخلاف في أن الاسم هل هو نفس المسمى أو غيره بمعنى أن مدلول الاسم أهو الذات من حيث هي هي أم هو الذات باعتبار أمر صادق عليه عارض له ينبيء عنه. فقال الشيخ أبو الحسن الأشعري رحمه الله قد يكون مدلول الاسم عين المسمى نحو الله فإنه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه. وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبته إلى غيره ولا شك أن تلك النسبة غيره. وقد يكون لا هو ولا غيره كالعليم والقدير مما يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته. وذهب ابن فورك وغيره إلى أن كل اسم فهو المسمى بعينه فقولك الله قول دال على اسم هو المسمى. وكذا قولك عالم وخالق فإنه يدل على الرب الموصوف بكونه عالماً وخالقاً. وأما التسمية فغير الاسم والمسمى بالاتفاق لأن التسمية هي وضع الاسم للمعنى. نعم قد يراد بها ذكر الشيء باسمه كما يقال سمى زيداً ولم يسم عمراً. أي ذكر زيداً باسمه ولم يذكر عمراً باسمه. وذهب أبو نصر بن أيوب إلى أن لفظ الاسم مشترك بين التسمية والمسمى فيطلق على كل منهما ويفهم المقصود بحسب القرائن يعني أن لفظ الاسم قد يطلق ويراد به لفظ المسمى. وقد يطلق ويراد به لفظ التسمية لا أنه يطلق على التسمية بمعنى تخصيص اللفظ للمعنى الذي هو فعل الواضع وكلا الإطلاقين واقع ثابت في الاستعمال.

ثم اعلم: أن الأحق أن يقال إن الاسم هو اللفظ المخصوص والمسمى ما وضع ذلك اللفظ بإزائه فنقول الاسم قد يكون غير المسمى فإن لفظ الجدار مغائر لحقيقة الجدار. وقد يكون عينه فإن لفظ الاسم اسم للفظ الدال على المعنى المجرد عن الزمان ومن جملة تلك الألفاظ لفظ الاسم فيكون لفظ الاسم اسماً لنفسه واتحد ها هنا الاسم والمسمى كذا في شرح المواقف.

اسم الجنس: اعلم أن الاسم على أربعة أنواع: جنس واسم جنس وعلم جنس ونكرة. أما الجنس فهو الذي يصح إطلاقه على القليل والكثير كالماء فإنه يطلق على القطرة والبحر. واسم الجنس كالإنسان. وعلم الجنس كأسامة. والنكرة كرجل. فإن قيل ما الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس مع أنهما موضوعان للماهية من حيث هي

هي. قلنا اسم الجنس موضوع للماهية من حيث هي هي من غير ملاحظة الحضور في الذهن. وعلم الجنس أيضاً موضوع لها لكن من حيث إنها حاضرة فيه ولهذا صار معرفة كما أنه لا فرق بين العلم والمعلوم عند القائلين بحصول الأشياء بأنفسها في الذهن إلا باعتبار القيام بالذهن وعدم القيام على ما تقرر في محله.

والنكرة ما يكون موضوعاً لفرد منتشر من المفهوم وملاحظة المفهوم في النكرة ليس إلا ليكون آلة لملاحظة الأفراد. والنكرة بهذا المعنى مقابل للجنس واسم الجنس وعلم الجنس. وأما النكرة بمعنى ما وضع لغير معين فشامل للجميع مقابل للمعرفة تقابل التضاد أو تقابل العدم والملكة. إن فسر النكرة بما ليس بمعرفة عما من شأنه أن يكون معرفة فبين النكرة بالمعنى الأول والمعرفة واسطة بخلاف النكرة بالمعنى الثاني. والمفهوم من كلام جمال العرب الشيخ ابن الحاجب رحمه الله في شرح المفصل أن اسم الجنس والنكرة متحدان مترادفان.

ثم فيها اختلاف: قال بعضهم إنها موضوعة للماهية مع تشخص غير معين ويسمى فرداً منتشراً. وقال بعضهم إنها موضوعة للماهية من حيث هي أي من غير ملاحظة إلى أن يعرضها التشخص. فعلى الأول الفرق بين النكرة وعلم الجنس ظاهر. وأما على الثاني فإنهما وإن اتحدا في كون كل منهما موضوعاً للماهية المتحدة في الذهن لكنهما افترقا من حيث إن علم الجنس يدل بجوهره على كون تلك الماهية معلومة للمخاطب معهودة عنده كما أن الأعلام الشخصية تدل بجواهرها على كون تلك الأشخاص معهودة له. وأما اسم الجنس أي النكرة فلا يدل بجوهره على كون تلك الماهية معلومة للمخاطب معهودة عنده بل يدل عليه إذا دخله اللام فهي آلة تجعل تلك الماهية التي وضع اسم الجنس بإزائها معهودة معلومة عند المخاطب وقال السيد السند الشريف قدس سره اسم الجنس ما وضع لأن يقع على شيء وعلى ما أشبهه كالرجل فإنه موضوع لكل فرد خارجي على سبيل البدل من غير اعتبار تعينه. وإن أردت زيادة التفصيل فارجع إلى كتابنا جامع الغموض شرح الكافيه في بحث المعرفة.

الاسم التام: هو الاسم الذي يكون على حالة لا يمكن إضافته مع تلك الحالة وهي كونه مع التنوين أو نوني التثنية والجمع والإضافة. والظاهر أن الاسم لا يمكن إضافته مع بقاء التنوين ونوني التثنية والجمع. وكذا مع الإضافة إذ الاسم المضاف لا يضاف ثانياً. وإنما يسمى هذا الاسم بالتام لتمامه بتلك الأمور وعدم احتياجه مع تلك الأمور إلى المضاف إليه. فإذا تم الاسم بهذه الأشياء شابه الفعل التام بفاعله فيشابه التمييز الآتي بعده المفعول لوقوعه بعد تمام الاسم كما أن المفعول حقه أن يقع بعد تمام الكلام فينصبه ذلك الاسم التام قبله لمشابهته الفعل التام بفاعله. وهذه الأشياء إنما قامت مقام الفاعل لكونها في آخر الاسم كما أن الفاعل يكون عقيب الفعل. ألا

ترى أن لام التعريف الداخلة على أول الاسم وإن كان يتم بها الاسم لأنه لا يضاف معها لكنه لا ينتصب التمييز عنه فلا يقال عندي الراقود خلا[١].

الاستهلال: رفع الصوت وأن يكون من الولد ما يدل على حياته من بكاء أو تحريك عين أو عضو آخر. وفي الفتاوى (عالمگيري) من استهل بعد الولادة سمي وغسل وصلي عليه. ومن لم يستهل لم يصل عليه ويغسل في غير ظاهر الرواية وهو المختار. وكذا في الهداية الاستهلال ما يعرف به حياة الولد من صوت أو حركة انتهى.

الإسلام: (گردن نهادن واطاعت كردن)[٢] والخضوع والانقياد بما أخبر الرسول عليه الصلاة والسلام وفي الكشاف أن كل ما يكون من الإقرار باللسان من غير مواطأة القلب فهو إسلام وما واطأ فيه القلب فهو إيمان.

واعلم: أن هذا مذهب الشافعي رحمه الله وأما عندنا فالإيمان والإسلام واحد لما بين في كتب الكلام. وفي بعض حواشي شرح العقائد النسفية الشرع هو الدين المنسوب إلى نبينا عليه الصلاة والسلام وسائر الأنبياء وهو الوضع الإلهي السائق لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات. وذلك الوضع دين من حيث يطاع وينقاد به. وملة من حيث إنه يجمع عليه الملل ومن حيث إنه تملىء وتكتب. وجاء الإملال بمعنى الإملاء والملة مضاعف والإملاء ناقص. وشرع من حيث إنه أظهره الشارع. وناموس من حيث إنه أوحى الله تعالى إلى الأنبياء عليهم السلام بواسطة الملك المسمى بالناموس.

الاستدراج: خد أي (رافر اموش كردن وبكارخو دناز يدن) وعند المتكلمين ما سيجيء ذكره في الخارق للعادة إن شاء الله تعالى.

الاستنجاء: استعمال الحجر أو الماء.

الاستبراء: نقل الأقدام والركض بها ونحو ذلك حتى يستيقن زوال أثر البول.

الاستنقاء: وهو أن يدلك بالأحجار حال الاستجمار أو بالأصابع حال الاستنجاء بالماء حتى تذهب الرائحة الكريهة هذا هو الأصح في الفرق بينها.

الإسقاط: (افگندن وافگندن بچه از شكم)[٣] في خزانة الروايات في الفتاوى السراجية امرأة عالجت في إسقاط ولدها لا تأثم ما لم يتبين شيء من خلقه لأنه لا يكون ولداً وذلك لا يتم إلا بمائة وعشرين يوماً. وفي الخلاصة في فصل الحظر

---

(١) الراقود: دن كبير مقيراً وطويل الأسفل يسيع داخله بالقار ١٢ قاموس.

(٢) الخضوع والإطاعة.

(٣) إسقاط الجنين من البطن.

والإباحة من كتاب النكاح امرأة مرضعة ظهر بها الحبل وانقطع لبنها وتخاف على ولدها الهلاك أن تعالج في استنزال الدم ما دام نطفة أو علقة أو مضغة. وذكر في كراهته أنه يباح من غير هذا القيد. وفي متفرقات دستور القضاة من فتاوى الواقعات امرأة عالجت لإسقاط الولدان كان مستبين الخلقة لا يجوز أما في زماننا يجوز وإن كان مستبين الخلقة كذا في تجنيس الملتقط. ويقال زيد مات وأراد الورثة الإسقاط أي إسقاط الصلاة والصيام الفائتة عنه بإعطاء الكفارة وفي الفتاوى (العالمگيري) إذا مات الرجل وعليه صلوات فائتة فأوصى بأن يعطي كفارة صلاة يعطي لكل صلاة نصف صاع من بر وللوتر نصف صاع ولصوم يوم نصف صاع من ثلث ماله وإن لم يترك مالاً يستقرض ورثته نصف صاع ويدفع إلى مسكين يتصدق المسكين على بعض ورثته نصف صاع ثم يتصدق ثم وثم حتى يتم لكل صلاة ما ذكرنا كذا في الخلاصة وفي الفتاوى الحجة وإن لم يوص الورثة وتبرع بعض الورثة يجوز ويدفع عن كل صلاة نصف صاع حنطة منوين ولو دفع جملته إلى فقير واحد جاز بخلاف كفارة اليمين وكفارة الظهار وكفارة الإفطار. وفي الولوالجية ولو دفع عن خمس صلوات تسع أمناء لفقير واحد ومنا لفقير واحد اختار الفقيه أنه يجوز عن أربع صلوات ولا يجوز عن الصلاة الخامسة.

الاسطقس: الأصل وتفصيله في العناصر إن شاء الله تعالى.

الاستبراء: طلب براءة رحم الجارية من الحمل. ومن ملك أمة حرم وطؤها ولمسها والنظر إلى فرجها بشهوة حتى تستبرىء. والاستبراء في الحامل بوضع الحمل. وفي ذوات الحيض بحيضة وإن كانت لا تحيض من صغرها فاستبراؤها بشهر. وإذا حاضت في أثنائه بطل الاستبراء بالأيام. وإن ارتفع حيضها بأن صارت ممتدة الطهر وهي ممن تحيض يتركها حتى إذا تبين أنها ليست بحامل واقعها وليس فيه تقدير في ظاهر الرواية إلا أن مشايخنا قالوا يتبين ذلك بشهرين أو ثلاثة أشهر. وكان محمد رحمه الله تعالى يقول أربعة أشهر وعشرة أيام ثم رجع وقال يستبرئها بشهرين وخمسة أيام وعليه الفتوى. والحيلة في إسقاط الاستبراء أن يتزوجها المشتري قبل الشراء ثم يشتريها إذا لم تكن تحته حرة. ولو كانت فالحيلة أن يزوجها البائع قبل الشراء والمشتري قبل القبض ممن يوثق به ثم يشتريها ويقبضها ثم يطلق.

الاستفتاء: والإفتاء في الفتوى إن شاء الله تعالى.

الاستهزاء: (تمسخر كردن وخفت وسبكي كسى خواستن)[1] - قالوا لو قال المدعي لي عليك مائة درهم فقال المدعى عليه أتزنه أو أنتقده مثلاً مع الضمير يكون إقراراً وبلا ضمير لا لأنه إن لم يذكر الضمير يحتمل أن يراد به زن كلامك بميزان العقل

(١) التمسخر أو المسخرة والاستخفاف والتقليل من شأن شخص آخر.

أو انتقد كلامك ولا تقل قولاً زيفاً فإن قيل كما أن هذا الكلام بدون الضمير يحتمل غير الإقرار كذلك يحتمل مع الضمير أن يكون استهزاء، فالجواب أن الاستهزاء حرام فلا يحمل على الحرام. اعلم أن المزاح مباح مسنون للتطييب وإنما يقصد به تطييب الأحباب وخلوص المودة لا التحقير والخفة.

الاستهجان: الاستقباح وقد يستهجن التصريح بشيء فيترك ويختار الكناية والرمز إليه كما حكي عن قاضي شريح أن رجلاً أقر عنده بشيء ثم رجع ينكر فقال له شريح شهد عليك ابن أخت خالتك آثر شريح التطويل والرمز على التصريح بكذب المنكر لاستقباح التصريح به لكون الإنكار بعد الإقرار إدخالاً للعنق في ربقة الكذب. والإقرار والإنكار إخوان وابن الإقرار المقر وابن الإنكار المنكر وإنكار المنكر بعد الإقرار شاهد على كذبه بنفسه وشريح كان قاضياً في خلافة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه.

الإسكان: في التصريف حذف الحركة ثم الإسكان نوعان. الإسكان بنقل الحركة. والإسكان بحذف الحركة فقط.

والضابطة: إن الواو والياء المتحركتين بالضمة أو الكسرة إذا تحرك ما قبلهما بالضمة أو الكسرة فإن كانتا في الطرف أو في حكم الطرف. فعلى الأول يجب الإسكان بحذف الحركة فقط سواء كان حركتهما مخالفة لحركة ما قبلهما أو لا مثل يدعو ويرمي. وعلى الثاني يجب الإسكان بحذف الحركة فقط أيضاً عند اتحاد الحركتين مثل يدعون أصله يدعوون على وزن ينصرون ويجب الإسكان بنقل الحركة عند اختلافهما مثل دعوا ورموا مجهولي دعا ورمي وهذه ضابطة مضبوطة ذكرناها أيضاً في حاشية دستور المبتدي.

الاستثناء: مشتق من الثني بمعنى الصرف والمنع يقال ثنى فلان عنان فرسه إذا منعه وصرفه عن المضي في الصوب الذي يتوجه إليه فسمي الاستثناء به لأن الاسم المستثنى مصروف عن حكم المستثنى منه. والاستثناء عند النحاة إخراج الشيء عن حكم دخل فيه غيره بإلا وأخواتها سواء كان ذلك الشيء المخرج داخلاً في صدر الكلام مندرجاً تحته أو لا. فإن كان مندرجاً كزيد في جاءني القوم إلا زيداً فالاستثناء متصل. وإن لم يكن مندرجاً بأن لا يكون المستثنى من جنس الصدر كالحمار في جاءني القوم إلا حماراً. أو كان من جنسه لكن يكون المراد من الصدر ما لا يمكن دخول المستثنى فيه كما إذا أريد بالقوم القوم الذي لا يكون زيد داخلاً فيه وقيل جاءني القوم إلا زيداً فالاستثناء على كلا الحالين منقطع وكلمة إلا في المنقطع للعطف بمعنى لكن.

وقالوا للاستثناء: المتصل شروط ثلاثة: **أحدها** الاتصال إذ لو قال علي لفلان

عشرة فسكت وشرع في فعل آخر ثم قال إلا ثلاثة لم تعتبر. ووجب العشرة الكاملة. **والثاني** أن يكون المستثنى داخلاً في الكلام الأول لولا الاستثناء كقولك رأيت القوم إلا زيداً وزيد منهم ورأيت عمراً إلا وجهه فإن لم يكن داخلاً كان منقطعاً ولا يكون استثناء متصلاً. **والثالث** أن لا يكون مستغرقاً لأن الاستثناء تكلم بالباقي بعد الاستثناء وفي استثناء الكل لا يبقى شيء يجعل الكلام عبارة عنه. ولهذا اشتهر بطلان استثناء الكل من الكل. والمشهور فيما بينهم أن الاستثناء حقيقة في المتصل ومجاز في المنقطع والمراد صيغ الاستثناء وأما لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحية في القسمين. ثم اختلف فقد قيل إنه متواطىء أي مقول على المتصل والمنقطع باعتبار أمر مشترك بينهما وقيل لا بل مشترك بينهما بالاشتراك اللفظي. وذهب الفاضل المحقق صدر الشريعة عبيد الله بن تاج الشريعة رحمة الله عليه إلى أن لفظ الاستثناء حقيقة في المتصل ومجاز في المنقطع فلم يجعله من أقسام الاستثناء.

واعلم: أنه قد يسبق إلى الفهم أن في الاستثناء المتصل تناقضاً من حيث إن قولك لزيد علي عشرة إلا ثلاثة إثبات للثلاثة في ضمن العشرة ونفى لها صريحاً فاضطروا إلى بيان كيفية عمل الاستثناء على وجه لا يرد ذلك.

وحاصل: أقوالهم فيها ثلاثة. **الأول** أن العشرة مجاز عن السبعة وإلا ثلثة قرينة **والثاني** العشرة يراد بها معناها أي عشرة أفراد فيتناول السبعة والثلاثة معاً ثم أخرج منها ثلاثة حتى بقيت سبعة ثم أسند الحكم إلى العشرة المخرج منها الثلاثة فلم يقع الإسناد إلا على سبعة. **والثالث** أن المجموع أعني عشرة إلا ثلاثة موضوع بإزاء سبعة حتى كأنه وضع لها اسمان مفرد وهو سبعة ومركب هو عشرة إلا ثلاثة فلا تناقض على أي حال والأول مذهب الأكثرين. **والثالث** مذهب القاضي أبو بكر الباقلاني **والثاني** المتوسط هو الصحيح كما في مختصر الأصول.

وإن أردت تفصيل هذه المذاهب ووجوه الترجيح فاطلبه من المطولات. وعليك أن تعلم أن أصحابنا قالوا إن الاستثناء يعمل بطريق البيان بمعنى الدلالة على أن البعض غير ثابت من الأصل ويمنع التكلم بقدر المستثنى مع حكمه فيكون تكلماً بالباقي فمن قال له علي ألف إلا مائة كأنه قال له علي تسع مائة فالاستثناء عندنا تصرف في الكلام بجعله عبارة عما وراء المستثنى. وقال الشافعي رحمه الله أن الاستثناء يمنع الحكم لا التكلم ويعمل بطريق المعارضة بمعنى أن أول الكلام إيقاع للكل لكنه لا يقع لوجود المعارض وهو الاستثناء الدال على النفي عن البعض حتى كأنه قال إلا ثلاثة فإنها ليست علي فلا يلزمه الثلاثة للدليل المعارض لأول الكلام فيكون الاستثناء عنده تصرفاً في الحكم. فأجابوا بأن الكلام قد يسقط حكمه بطريق المعارضة بعدما انعقد في نفسه كما في التخصيص وقد لا ينعقد حكمه كما في طلاق الصبي والمجنون إلا أن الحاق

الاستثناء بالثاني أولى لأنه لو انعقد الكلام في نفسه مع أنه لا يوجب العشرة بل السبعة فقط لزم إثبات ما ليس من محتملات اللفظ إذ السبعة لا تصح مسمى للفظ العشرة لا حقيقة وهو ظاهر ولا مجازاً لأن اسم العدد نص في مدلوله لا يحمل على غيره ولو سلم فالمجاز خلاف الأصل فيكون مرجوحاً ولما رأى صدر الشريعة رحمه الله أن هذا الجواب إنما يرد إذا بين المعارضة بالمعنى المذكور عدل عن ذلك المعنى وبين أن مراد الشافعي يكون الاستثناء بطريق المعارضة هو أن المستثنى منه عبارة عن القدر الباقي مجازاً والاستثناء قرينة على ما صرح به صاحب المفتاح حيث قال إن استعمال المتكلم للعشرة في التسعة مجاز وإلا واحد قرينة المجاز. وأما الاستثناء المستغرق سواء كان مثل المستثنى منه مثل له علي عشرة إلا عشرة أو إلا خمسة وخمسة وأكثر مثل له علي عشرة إلا أحد عشر فباطل بالاتفاق لأنه إنكار بعد الإقرار. والتفصيل في مختصر الأصول فإن قيل المشهور أن الاستثناء عند الحنفية من الإثبات نفي ومن النفي ليس بإثبات. وعند الشافعية من الإثبات نفي ومن النفي إثبات. فيرد على الحنفية أنه يلزم أن لا يكون كلمة لا إله إلا الله مفيدة للتوحيد، قلنا إن الشارع وضع هذه الكلمة الطيبة للتوحيد كما بين في موضعه.

واعلم: أن الخلاف المذكور مبني على أن المركبات الإسنادية عند الشافعية موضوعة لما في الخارج ولا واسطة بين الثبوت الخارجي والانتفاء الخارجي. وعند الحنفية موضوعة للأحكام الذهنية ولا يلزم من نفي الحكم والإذعان بالثبوت أو الانتفاء الحكم والإذعان بالانتفاء أو الثبوت وكان ما هو المشهور مبني على أن رفع النسبة الإيجابية هو بعينه نسبة سلبية. أو على أن العدم أصل في الاستثناء فإذا قيل جاءني القوم إلا زيداً يكون زيدًا مخرجاً عن هذا الحكم والأصل عدم المجيء فيكون الاستثناء نفياً.

واعلم: أن الحنفيين أجمعوا على أن المستثنى مسكوت عنه. وأهل العربية أجمعوا على أن الاستثناء من الإثبات نفي ومن النفي إثبات. فبين الإجماعين منافاة بحسب الظاهر فلا بد من دفعها ومن الجمع بينهما بأن قولهم الاستثناء من الإثبات نفي وبالعكس محمول على المجاز من قبيل إطلاق الأخص على الأعم لأن انتفاء حكم الصدر أعم من الحكم بنقيض الصدر فعبروا الانتفاء الأول بالانتفاء الثاني ما هو المشهور من أن الاستثناء عند الحنفية من الإثبات نفي ليس معناه أن النفي أي الحكم بنفي حكم الصدر عن المستثنى مدلول الاستثناء بل المستثنى مسكوت فبقي على عدمه الأصلي فتأمل. وقد يرا بالاستثناء كلمة إن شاء الله تعالى كما فيما روي عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه أن الإيمان يدخله الاستثناء فيقال أنا مؤمن إن شاء الله تعالى أي تضم مع الإيمان كلمة إن شاء الله تعالى وإنما سميت هذه الكلمة بالاستثناء لأن

الاستثناء الإخراج وها هنا أيضاً إخراج مضمونه عن وسعه بالتفويض إلى مشيئته تعالى أو إخراج عن القطع إلى الشك والأول أولى وذهب الشافعي رحمه الله وأصحابه إلى صحته. ومنعه أبو حنيفة رحمه الله وأصحابه لأن الاستثناء المذكور إن كان للشك والتردد كان كفراً فلا يوجد تصديق وإن لم يكن للشك والتردد أو الشك في بقائه في الآخرة فالأولى تركه لدفع إيهام الكفر.

هذه: خلاصة ما ذهب إليه الحنفية وللقائلين بصحته وجوه في كتب الكلام وتتمة هذا المرام في الإنشاء إن شاء الله تعالى.

اسم الإشارة اسم وضع لما يشار إليه إشارة حسية بالجوارح والأعضاء، لا يقال إن التعريف دوري أو بما هو أخفى منه أو بما هو مثله في المعرفة والجهالة لأنه عرف اسم الإشارة الاصطلاحية بالمشار إليه اللغوي المعلوم.

أسماء الأفعال: عند النحاة ما كان بمعنى الأمر أو الماضي سواء كان معنى الماضي معبراً بصيغة الماضي أيضاً كما أن هيهات بمعنى بعد أو بصيغة المضارع الحالي كاف بمعنى أتضجر واوه بمعنى أتوجع فإن (اف) كان بمعنى تضجرت و (أوه) كان بمعنى توجعت ولما قصد المتكلم إنشاء التضجر والتوجع عبر عن معنى الماضي بصيغة المضارع الحالي وأراد الإنشاء لا الإخبار عن المضي.

اسم العدد: عند النحاة كل اسم وضع لكمية أحاد المعدودات منفردة أو مجتمعة أي اسم يكون تمام ما وضع له تلك الكمية فقط لاهي مع أمر آخر فلا يرد نحو رجل ورجلان وذراع وذراعان ومن ومنان حيث لا يفهم منها الوحدة والأثنينية فقط. والكمية المعنى الذي يجاب به إذا سئل بكم الاستفهامية عن واحد واحد أو أكثر من المعدودات. والأسماء الموضوعة بإزاء تلك الكميات بأن يكون كل واحد منها موضوعاً لكمية واحدة معينة من الكميات أسماء العدد فلفظ الواحد موضوع لكمية أحاد المعدودات إذا أخذت منفردة. فإذا سئل عن معدودين معدودين يجاب بالاثنين وقس على هذا لفظ الثلاثة والأربعة إلى ما لا نهاية له. وقد ظهر من هذا البيان أن لفظ الواحد والاثنين من أسماء العدد عند النحاة داخلان في تعريفها وإن اختلف أصحاب الحساب في إنهما من العدد أم لا كما سيجيء في العدد إن شاء الله تعالى ولا تمييز للواحد والاثنين لأن ما يصلح لتمييزهما أعني المفرد والمثنى يغني عنهما لدلالته على الكمية والجنس وتمييز الثلاثة إلى العشرة مجموع ومجرور ومن العشرة إلى تسعة وتسعين مفرد ومنصوب ومنه إلى ما لا نهاية له مفرد ومجرور. والتمييز إن كان مذكراً فاسم العدد من الثلاثة إلى العشرة مؤنث وإن كان مؤنثاً فمذكر وهذا معنى قولهم تأنيث العدد عكس تأنيث جميع سائر الأسماء والعبرة في التذكير والتأنيث لمفرد التمييز المجموع. ثم التذكير والتأنيث في المرتبتين فوق كل عقد من

العشرات على القياس. ثم في الجزء الأول عكس التأنيث وفي الجزء الثاني التذكير والتأنيث على القياس.

اسم الفاعل: اسم مشتق من المصدر موضوع لمن قام به معنى المصدر أعني الحدث حال كون ذلك القيام بمعنى الحدوث لا بمعنى الثبوت والمراد بمعنى الحدوث وجود الفعل له وقيامه به مقيداً بأحد الأزمنة الثلاثة وخرج عن قيد الحدوث الصفة المشبهة واسم التفضيل لكونهما بمعنى الثبوت.

اسم المفعول: أي اسم المفعول به على حذف الجار واستتار الضمير وإلا فالمفعول هو الحدث وهو عند النحاة اسم مشتق من الحدث موضوعاً لمن وقع عليه.

اسم التفضيل: أي اسم دال على تفضيل شيء على شيء وهو عند النحاة اسم مشتق من المصدر موضوع لذات ما قام به مدلول ذلك المصدر أو وقع عليه موصوف بزيادة على غيره في أصل مدلول ذلك المصدر مثل أفضل وأكرم وألوم وأشهر. والفرق بينه وبين صيغة المبالغة أن مدلوله ذات موصوف بزيادة على غير بخلاف مدلول صيغة المبالغة فإنه ذات موصوف بزيادة الفعل كيفية أو كمية وليس هناك زيادته على الغير أي ليس الغير ملحوظاً فيه. وإن أردت التفصيل والتدقيق فارجع إلى كتابنا جامع الغموض.

الاستعانة: في التاج (ياري كردن، خواستن)[١] ومعنى قولهم إن الباء الجارة للاستعانة أنها لإفادة استعانة الفاعل الفعل في صدوره عنه بمجرورها نحو كتبت بالقلم. والمراد بالفعل أي الحدث متعلق الباء سواء كان فعلاً أو معناه.

واعلم أن الباء الجارة التي للاستعانة غير الباء السببية لأن تلك الباء هي الداخلة على آلة الفعل وهي معنى غير السببية على ما في المغني والاستعانة في البديع أن يأتي القائل ببيت غيره ليستعين به على تمام مراده.

الأسطوانة: اعلم أن الجسم الذي هو ذو الامتدادات الثلاثة التي هي الطول والعرض والعمق إن أحاطه سطح واحد بحيث تتساوى الخطوط الخارجة من النقطة التي في داخل ذلك الجسم إلى ذلك السطح فذلك الجسم كرة وتلك النقطة مركزها وذلك السطح محيطها والخطوط أنصاف أقطارها والخارج إلى المحيط في الجهتين قطرها. فإن كان هو الذي تتحرك عليه الكرة يسمى محوراً وطرفاه قطبي الكرة وقطبي الحركة ومنصف الكرة من الدوائر المتوهمة على بسيطها عظيمة إن مرت بمركزها وإلا فصغيرة. والنقطة التي في سطح الكرة وتتساوى الخطوط الخارجة منها إلى محيط قاعدة القطعة هي قطبها. وإن أحاط بالجسم ستة مربعات متساوية فذلك الجسم مكعب وإن أحاط

---

(١) طلب العون.

بالجسم دائرتان متساويتان متوازيتان وسطح واصل بين الدائرتين بحيث لو أدير خط مستقيم واصل بين محيطي الدائرتين على محيطها ماس ذلك الخط السطح المذكور بكله في كل الدورة فذلك الجسم أسطوانة وهاتان الدائرتان قاعدتاها والخط الواصل بين مركزيهما سهم الأسطوانة ومحورها. فإن كان الخط الواصل بين المركزين عموداً على القاعدة فالأسطوانة قائمة وإلا فمائلة.

وطريق: معرفة العمود أنه إذا قام خط على سطح بحيث لو أخرج عن موضع قيامه عليه خطوط على الاستقامة أحاطت به على زوايا قوائم فهو عمود عليه. وإن أحاط بالجسم دائرة واحدة وسطح صنوبري مرتفع من محيطها متضايقاً إلى نقطة بحيث لو أدير خط مستقيم واصل بين محيط الدائرة والنقطة ماس ذلك السطح الجسم المذكور بكلمة في كل الدورة فذلك الجسم مخروط إما قائم أو مائل على قياس ما مر في الأسطوانة وتلك الدائرة قاعدة المخروط والخط الواصل بين مركزها والنقطة المذكورة سهمه ومحوره. وإن قطع المخروط بسطح مستو يوازي قاعدة المخروط فما يلي القاعدة من المخروط مخروط ناقص وما لم يكن يليها منه مخروط تام وقاعدة المخروط والأسطوانة إن كانت مضلعة فكل منهما مضلع مثل القاعدة وإن كانت مستديرة فمستديرة.

استبهام التاريخ: عدم العلم بترتيب موت الوارث والمورث وهذا مانع من الإرث من الموانع الخمسة له فلا توارث بين الحرقى أو الغرقى والهدمى إلا إذا علم ترتيب الموتى بل مال كل منهم لورثته الأحياء فلو غرق زوجان أو حرقا وترك كل واحد منهما أخاً فما لها لأخيها وما له لأخيه وكذا لو وقع حائط على جماعة وماتوا جميعاً ولم يدر أيهم مات أولاً لا يرث بعضهم بعضاً.

اسم المصدر: هو علم المصدر كالسبحان علم التسبيح كما سيجيء في علم المصدر.

الاستقبال: هو الزمان المترقب وجوده بعد زمانك الذي أنت فيه.

الاستسقاء: هو طلب المطر عند طول الانقطاع وعبارات متون الفقه متفقة على أن له صلاة لا بجماعة ودعاء واستغفار إلا قلب رداء. واعلم أن عباراتها لا على مذهب أبي حنيفة رحمه الله بل على مذهب الصاحبين رحمهما الله واللازم أن يعمل على قول الصاحبين وهو خروج الإمام والصلاة بالجماعة والجهر بالقراءة والخطبة وقلب الرداء حتى يوافق الأحاديث الصحيحة ويطابق أمر أبي حنيفة رحمه الله أيضاً حيث أمرنا بالاقتداء بهما حيث اجتمعا على مسألة وقد قال الشيخ عبد الحق الدهلوي رحمه الله في ترجمة المشكوة والفتوى الآن عند أبي حنيفة رحمه الله على مذهب

الصاحبين وإن أردت الاطلاع على الاستدلال على هذا المقال فانظر في الرسالة الغريبة العجيبة التي صنفها في باب الاستسقاء سيدنا ومولانا أفضل علماء العصر أعلم فضلاء الدهر الحبيب الشفيق في الدنيا والدين سيد شمس الدين المدعو بسيد محمد ميرك خلد الله ظلاله وأوصل إلى العالمين بره ونواله ابن سيد شاه منيب الله الحسيني الحنفي الخجندي البالافوري قدس الله سره ونور مرقده فإنه سلمه الله تعالى بذل في تلك الرسالة كمال جهده في استخراج ما هو الحق الذي بالاتباع أحق. وفي الفتاوى (العالمگيري) الأفضل أن يقرأ ﴿**سبح اسم ربك الأعلى**﴾ في الركعة الأولى و﴿**هل أتاك حديث الغاشية**﴾ في الركعة الثانية والصحيح أنه لا يختص بوقت كما لا يختص بيوم ويخطب خطبتين بعد الصلاة ويستقبل الناس بوجهه قائماً على الأرض لا على المنبر ويفصل بين الخطبتين بجلسة وإن شاء خطب خطبة واحدة ويدعو الله ويسبحه ويستغفر للمؤمنين والمؤمنات وهو متكىء قوساً فإذا مضى من خطبة قلب رداءه.

ثم كيفية تقلب الرداء: عندهما إن كان مربعاً جعل أسفله أعلاه وأعلاه أسفله وإن كان مدوراً جعل الجانب الأيمن على الأيسر والأيسر على الأيمن ولكن القوم لا يقلبون أرديتهم عند عامة العلماء وفي التحفة إذا فرغ الإمام من الخطبة يجعل ظهره إلى الناس ووجهه إلى القبلة ثم يشتغل بدعاء الاستسقاء قائماً والناس قعود مستقبلون ووجوههم إلى القبلة في الخطبة والدعاء فيدعو الله تعالى ويستغفر للمؤمنين ويجددون التوبة ويستغفرون ثم عند الدعاء إن رفع يديه نحو السماء فحسن. ثم المستحب أن يخرج الإمام بالناس ثلاثة أيام متتابعة كذا في الزاد ولم ينقل أكثر من ذلك ولا يخرج فيه المنبر ويخرجون مشاة في ثياب خلق أو غسيلة أو مرقعة متذللين خاشعين متواضعين لله عز وجل ناكسي رؤوسهم ثم في كل يوم يقدمون الصدقة قبل الخروج ثم يخرجون كذا في الظهيرية وفي التجريد إن لم يخرج الإمام أمر الناس بالخروج وإن خرجوا بغير إذنه جاز ولا يخرج أهل الذمة للاستسقاء مع أهل الإسلام وإن خرجوا مع أنفسهم إلى بيعهم إلى كنائسهم أو إلى الصحراء لم يمنعوا عن ذلك كذا في العيني شرح الهداية وإنما يكون الاستسقاء في موضع لا يكون لهم أودية ولا أنهار وآبار يشربون منها ويسقون مواشيهم أو زروعهم أو تكون ولا تكفي ذلك فإذا كان لهم أودية وآبار وأنهار فإن الناس لا يخرجون إلى الاستسقاء لأنها تكون عند شدة الضرر والحاجة كذا في التاتارخانية ويستحب إخراج الأطفال والشيوخ الكبار والعجائز اللاتي لا هيئة لهن كذا في العيني شرح الهداية. ويستحب إخراج الدواب كذا في السراج الوهاج.

وأدعية الاستسقاء: المروية عن النبي المختارﷺ كثيرة منها الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين لا إله إلا الله يفعل ما يريد اللهم أنت الله لا إله إلا أنت الغني ونحن الفقراء أنزل علينا الغيث واجعل ما أنزلت لنا قوة وبلاغاً إلى

حين (ومنها) اللهم اسقنا اللهم اسقنا اللهم اسقنا. (ومنها) اللهم أغثنا اللهم أغثنا اللهم أغثنا (ومنها) اللهم أسق عبادك وبهيمتك وانشر رحمتك واحي بلدك الميت (ومنها) اللهم اسقنا غيثاً مغيثاً مريئاً مريعاً نافعاً غير ضار عاجلاً غير آجل. وإذا رأى المطر قال اللهم صيباً نافعاً وإذا زاد المطر حتى خيف الضرر قال اللهم حوالينا ولا علينا اللهم على الآكام والآجام والضراب والأودية ومنابت الشجر. ولهذا الرباعي.

يا رب سبب حيات حيوان بفرست وازخوان كرم نعمت الوان بفرست
از بهرلب تشنهٔ طفلان نبات از دايهٔ ابر شير باران بفرست

تأثير عجيب في استجابة الدعاء للاستسقاء وهو من رباعيات سلطان أبي سعيد أبي الخير قدس الله سره العزيز.

واعلم أن بعض الأحاديث صريح في وضع المنبر كما رواه أبو داود عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت شكا الناس إلى رسول الله ﷺ قحوط المطر فأمر بمنبر فوضع له في المصلى ووعد الناس يوماً يخرجون فيه قالت فخرج ﷺ حين بدا حاجب الشمس فقعد على المنبر فكبر وحمد الله عز وجل ثم قال إنكم شكوتم جدب دياركم واستئخار المطر عن إبان زمانه عنكم وقد أمر الله عز وجل أن تدعوه ووعدكم أن يستجيب لكم ثم قال الحمد لله إلى قوة وبلاغاً إلى حين ثم رفع يديه فلم يزل في الرفع حتى بدا بياض أبطيه ثم حول إلى الناس ظهره وقلب رداءه وهو رافع يديه ثم أقبل على الناس ونزل من المنبر فصلى ركعتين الحديث والاستسقاء في اصطلاح الطب مرض مادي سببه مادة غريبة باردة تتخلل الأعضاء فتربو بها الأعضاء أما الظاهرة من الأعضاء كلها وأما المواضع الخالية من النواحي التي فيها تدبير الفضاء والأخلاط مثل فضاء البطن التي فيها المعدة والكبد والأمعاء. وأقسامه ثلاثة لحمي وزقي وطبلي وتفصيلها في كتب الطب.

استيفاء الدين: لا ينعدم به الدين بل يثبت لكل من الدائن والمديون دين على الآخر بعد الاستيفاء بناءً على أن الديون تقضى بأمثالها لا بأعيانها لكن يسقط الطلب بعد الاستيفاء بعدم الفائدة في الطلب. توضيحه أن زيداً استقرض مائة درهم من عمرو وقبضها فصار دين عمرو على زيد ثم إذا أدى زيد مائة درهم من عند نفسه إلى عمرو صار دين زيد على عمرو لأن هذه المائة ليست عين ما استقرضه فصار لكل واحد منهما دين على الآخر فينبغي أن يطلب كل منهما مائة درهم من الآخر لكن يسقط الطلب بعدم الفائدة من الطلب. ومن متفرعات بقاء الدين بعد الاستيفاء جواز الإبراء عن الدين بعد الاستيفاء فيجب رد ما استوفي على المديون فافهم واحفظ فإنه ينفعك في الهداية وشرح الوقاية في آخر كتاب الرهن.

الاستدلال: تقرير الدليل لإثبات المطلوب والنظر فيه وهو على نوعين أني

ولمي لأنه إن كان من الأثر إلى المؤثر يسمى استدلالاً آنياً كالاستدلال من الحمى إلى تعفن الأخلاط وإن كان من المؤثر إلى الأثر يسمى استدلالاً لميا كالاستدلال من تعفن الأخلاط إلى الحمى. وقد يخص الأول باسم الاستدلال والثاني بالتعليل.

الاستفهام: طلب فهم الشيء واستعلام ما في ضمير المخاطب وقيل هو طلب حصول صورة الشيء في الذهن فإن كانت تلك الصورة إذعان وقوع نسبة بين الشيئين أولاً وقوعها فحصولها هو التصديق وإلا فهو التصور والحق أن تلك الصورة الحاصلة على الأول تصديق وعلى الثاني تصور بل الحق ما سيأتي في العلم والتصور والتصديق إن شاء الله تعالى.

الاستحسان: في اللغة هو عد الشيء واعتقاده حسناً وفي الاصطلاح هو اسم لدليل من الأدلة الأربعة تعارض القياس الجلي ويعمل به إذا كان أقوى منه سموه بذلك لأنه يكون في الأغلب أقوى من القياس الجلي فيكون قياساً مستحسناً.

الاستقراء: في اللغة التفحص والتتبع وفي اصطلاح المنطقيين هو الحجة التي يستدل فيها من استقراء حكم الجزئيات على حكم كليها فإن كان الاستدلال فيها من استقراء حكم جميع الجزئيات فالاستقراء تام وإلا فناقص وتسمية الحجة المذكورة بالاستقراء ليس على سبيل الارتجال أي بلا ملاحظة المناسبة بل على سبيل النقل وملاحظة المناسبة كما لا يخفى.

الاستحاضة: دم تراه المرأة أقل من ثلاثة أيام أو أكثر من عشرة أيام في الحيض ومن أربعين في النفاس على مذهب أبي حنيفة رحمه الله وأحكامها في الفقه.

الاستحالة: حركة في الكيف كتسخن الماء وتبرده مع بقاء صورته النوعية.

الاستقامة: كون الخط بحيث تنطبق أجزاؤه المفروضة بعضها على بعض وعند الطائفة العلية الصوفية رضوان الله تعالى عليهم أجمعين الاستقامة الوفاء بالعهود كلها وملازمة الصراط المستقيم برعاية حد التوسط في كل الأمور من الطعام والشراب واللباس في كل أمر ديني ودنيوي فذلك هو الصراط المستقيم كالصراط المستقيم في الآخرة فلذلك قال النبيﷺ شيبتني سورة هود إذ نزلت فاستقم كما أمرت.

الاستدارة: كون السطح بحيث يحيط به خط واحد ويفرض في داخله نقطة تساوي الخطوط المستقيمة الخارجة منها إليه.

الاستطاعة: عرض يخلقه الله تعالى في الحيوان يفعل به الأفعال الاختيارية (والاستطاعة الحقيقية) هي القدرة التامة التي يجب عندها صدور الفعل فهي لا تكون إلا مقارنة للفعل والاستطاعة الصحيحة سلامة الأسباب والآلات والجوارح ورفع الموانع من المرض وغيره والاستطاعة الحقيقية عندنا مع الفعل خلافاً للمعتزلة فإنهم

ذهبوا إلى أنها قبل الفعل ممتد باق وقت الفعل مقارن به. واستدلوا بأن التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة أن الكافر مكلف بالإيمان وتارك الصلاة مكلف بها بعد دخول الوقت فلو لم تكن الاستطاعة متحققة حينئذ لزم تكليف العاجز وهو باطل والاستطاعة الحقيقية عندنا مع الفعل لا قبله لأنها صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الأسباب والآلات وعلة تامة لصدور الفعل فهي مع الفعل لا قبله وإن لم تكن معه وكانت قبله كما ذهب إليه المعتزلة فلا تكون باقية عند الفعل لامتناع بقاء الأعراض فيلزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه وهو ممتنع عند المعتزلة لأن العبد عندهم خالق لأفعاله وقدرته مؤثرة فيها فعندهم إذا وقع الفعل بلا استطاعة وقدرة يلزم وجود الأثر بدون الموثر وهو محال. وأما عندنا فالاستطاعة المذكورة علة عادية أو شرط عادي لا علة حقيقية كما زعموا فيجوز وقوع الفعل عندنا بدونها بخلق الله تعالى لكن عادة الله تعالى جرت بأنه تعالى لا يخلق الفعل على يد العبد إلا بعد إعطاء الاستطاعة المذكورة فما ذكرنا من الدليل على أنها مع الفعل الزامي على المعتزلة يعني لو كانت الاستطاعة مقدمة على الفعل لزم وقوعه بلا استطاعة وقدرة عليه على مذهبكم أي المعتزلة. لكن لهم أن يقولوا لا نسلم استحالة بقاء الأعراض وإن سلمنا فلا نسلم وقوع الفعل حينئذ بلا استطاعة وقدرة عليه لأنه لا نزاع في إمكان تجدد الأمثال عقيب الزوال فمن أين يلزم وقوع الفعل بدونها. والجواب واضح لأنهم اعترفوا بأن القدرة التي بها الفعل لا تكون إلا مقارنة مع الفعل وإن كانت لها أمثالاً متقدمة على الفعل وها هنا تفصيل في المطولات. ثم اعلم أن مدار التكليف عندنا هو الاستطاعة الصحيحة فلا يلزم تكليف العاجز وقال الإمام الرازي إن أريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة بجميع شرائط التأثير فالحق أنها مع الفعل وإلا فقبله.

ثم اعلم: أن الاستطاعة علة عادية للفعل عند صاحب التبصرة وشرط عادي عند الجمهور فإطلاق العلة أو الشرط عليها على المجاز. ولك أن تقول إن إطلاقهما عليها على الحقيقة لأنهم قالوا من شأنها التأثير أو من شأنها توقف تأثير الفاعل عليها فباعتبار شأنها يطلقون العلة أو الشرط عليها فإن قلت كلام الإمام رحمه الله صريح في أنها مؤثرة حيث قال بجميع شرائط التأثير قلنا المراد بالتأثير ما يعم الكسب وفي كلام الآمدي أن القدرة الحادثة من شأنها التأثير لكن عدم التأثير بالفعل لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى وحينئذ لا إشكال في كلام الإمام أصلاً انتهى. وفي تفسير الاستطاعة الصحيحة بسلامة الآلات إلى آخره إشكال مشهور (تقريره) أن الاستطاعة صفة المكلف وسلامة الأسباب والآلات ليس صفة له بل صفة الأسباب والآلات كما لا يخفى فكيف يصح تفسيرها بها وتحرير الجواب أن للمكلف وصفاً إضافياً لا حقيقياً كما قيل ويعبر عن ذلك الوصف الإضافي تارة بلفظ يدل عليه إجمالاً وهو لفظ الاستطاعة وتارة بلفظ

دال عليه صريحاً تفصيلاً وهو سلامة الأسباب. فالحاصل أن المراد بالاستطاعة كما هو استطاعة المكلف كذلك المراد بسلامة الأسباب سلامة أسبابه وليس الفرق بينهما إلا بالإجمال في لفظ الاستطاعة والتفصيل في سلامة الأسباب إلى آخره.

الاستعارة: في اللغة طلب العارية وعند علماء البيان هي مجاز يكون علاقة استعماله في غير ما وضع له التشبيه بأن يقصد استعماله في ذلك الغير بسبب مشابهته بما وضع له فإذا أطلق المشفر الذي وضع لشفة الإبل على شفة الإنسان فإن قصد تشبيهها بمشفر الإبل في الغلظ فهي استعارة وإن أريد أنه من قبيل إطلاق المقيد على المطلق كإطلاق المرسن على الأنف من غير قصد إلى التشبيه فمجاز مرسل فظهر أن اللفظ الواحد بالنسبة إلى المعنى الواحد قد يكون استعارة وقد يكون مجازاً مرسلاً (المرسن) اسم مكان أي مكان الرسن والأنف مع قيد أن يكون مرسوناً يدل على اعتبار هذا القيد اشتقاقه من الرسن (وفي القاموس) الرسن محركة الحبل وما كان من زمام على أنف ثم إنهم اختلفوا في أن الاستعارة مجاز لغوي أو عقلي (فالجمهور) على أنه مجاز لغوي بمعنى أنه لفظ استعمل في غير ما وضع له لعلاقة المشابهة وقيل إنها مجاز عقلي لا بمعنى إسناد الفعل أو شبهه إلى غير من هو له مثل أنبت الربيع البقل بل بمعنى أن التصرف فيها في أمر عقلي لا لغوي لأنها لما لم يطلق على المشبه إلا بعد ادعاء دخول المشبه في جنس المشبه به بأن يجعل الرجل الشجاع فرداً من أفراد الأسد فكان استعمال الأسد مثلاً في الرجل المذكور فيما وضع له تأويلاً وادعاء ولهذا قال السيد السند الشريف قدس سره الاستعارة ادعاء معنى الحقيقة في الشيء للمبالغة في التشبيه كقولك لقيت أسداً وأنت تريد الرجل الشجاع وعرف السكاكي الاستعارة بأنها ذكر أحد طرفي التشبيه أعني المشبه والمشبه به وتريد بالطرف المذكور والطرف المتروك مدعياً دخول المشبه في جنس المشبه به كما تقول في الحمام أسد وأنت تريد به الرجل الشجاع مدعياً أنه من جنس الأسد فتثبت له شيئاً من خواص المشبه به حتى يكون قرينة على المعنى المجازي وأنت تعلم أن القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي مما لا بد منها في المجازي اللغوي الذي قسمه السكاكي إلى الاستعارة وغيرها وكثيراً ما يطلق الاستعارة على فعل المتكلم وهو استعمال اسم المشبه به في المشبه وحينئذ تكون بمعنى المصدر فيصح منها الاشتقاق فيكون المتكلم مستعيراً ولفظ المشبه به مستعاراً والمعنى المشبه به مستعاراً منه والمعنى المشبه مستعاراً له.

الاستعارة المصرحة: هي أن يذكر المشبه ويحذف المشبه به مع ذكر القرينة مثل رأيت أسداً يرمي وأنت تريد الرجل الشجاع ولقيت أسداً في الحمام وتسمى استعارة تحقيقية أيضاً لتحقق معناها المجازي حساً أو عقلاً بأن يكون ذلك المعنى أمراً معلوماً يمكن أن ينص عليه ويشار إليه إشارة حسية أو عقلية.

الاستعارة بالكناية: هي أن يذكر المشبه ويترك المشبه به ويثبت للمشبه أمر مختص بالمشبه به من غير أن يكون هناك أمر متحقق حساً أو عقلاً يطلق عليه اسم ذلك الأمر مثل رأيت زيداً يصول بالمخاطب ومثل قول الهذلي (وإذا المنية أنشبت أظفارها) فإنه شبه المنية أي الموت بالأسد في الإهلاك وذكرها دون الأسد وأثبت لها الإنشاب والأظفار المختصين بالأسد وقد تطلق الاستعارة بالكناية على التشبيه المضمر في النفس وتوضيحه أنه قد يضمر التشبيه في النفس أي في نفس اللفظ أو في نفس المتكلم فلا يصرح بشيء من أركان التشبيه سوى المشبه ويدل على ذلك التشبيه المضمر في النفس بأن يثبت للمشبه أمر مختص بالمشبه به من غير أن يكون في المشبه أمر متحقق حساً أو عقلاً يطلق عليه اسم ذلك الأمر فيسمى ذلك التشبيه المضمر في النفس استعارة بالكناية واستعارة مكنية عنها. أما الكناية فلأنه لم يصرح بالمشبه به بل إنما يدل عليه بذكر خواصه ولوازمه وأما الاستعارة فمجرد التسمية خال عن المناسبة.

الاستعارة التخييلية: إثبات الأمر المختص بالمشبه به للمشبه عند حذف المشبه به أي في الاستعارة بالكناية وإنما سمي هذا الإثبات بالاستعارة التخييلية لأنه قد استعير للمشبه ذلك الأمر المختص بالمشبه به فذلك الإثبات استعارة أمر من المشبه به للمشبه وموجب لتخييل التشبيه المضمر في النفس كإثبات إنشاب الأظفار للمنية في المثال المذكور فتشبيه المنية بالسبع في الإهلاك بغتة استعارة بالكناية وإثبات إنشاب الأظفار لها استعارة تخييلة واعلم أن الاستعارة بالكناية والمصرحة والتخييلة أمور معنوية غير داخلة في المجاز الذي هو من أقسام اللفظ.

الاستعارة المطلقة: والاستعارة المجردة والاستعارة المرشحة أقسام ثلاثة للاستعارة بحسب الاقتران بالملائم وعدم الاقتران به لأنها إما لم تقترن بشيء يلائم المستعار له والمستعار منه أو قرنت بما يلائم المستعار له أو قرنت بما يلائم المستعار منه الأول الأول والثاني الثاني والثالث الثالث وقد يجتمع التجريد والترشيح والأمثلة في المطولات.

الاستعارة الأصلية والاستعارة التبعية: قسمان للاستعارة باعتبار اللفظ المستعار لأن اللفظ المستعار إن كان اسم جنس حقيقة أو تأويلاً فالاستعارة أصلية كأسد إذا استعير للرجل الشجاع وقتل إذا استعير للضرب الشديد وكحاتم إذا استعير للسخي فإنه اسم جنس تأويلاً لأنه متاول باسم جنس هو السخي وكذا كل علم يكون مشهوراً بوصف كموسى وفرعون فإنه اسم جنس تأويلاً وإن لم يكن اللفظ المستعار اسم جنس فالاستعارة تبعية كالحرف والفعل وكل ما يشتق منه كاسم الفاعل والمفعول وغير ذلك والاستعارة في هذه الأمور لا تكون إلا تبعية لأن الاستعارة موقوفة على التشبيه والتشبيه يقتضي أن يكون المشبه موصوفاً بوجه الشبه والموصوف لا يكون إلا أمراً

مستقلاً بالمفهومية مقرراً ثابتاً في نفسه ومعاني الأفعال والصفات المشتقة منها لكونها متجددة غير متقررة بواسطة دخول الزمان في مفهوماتها كما في الأفعال أو عروضه لها كما في الصفات المشتقة منها على ما هو المشهور وإن كانت مستقلة بالمفهومية ومعاني الحروف غير مستقلة بالمفهومية كما لا يخفى فلا تصلح معانيها للموصوفية وإنما قلنا على ما هو المشهور لأن الحق أن الزمان داخل في مفهوم الصفات المشتقة من الأفعال فمعانيها مقترنة بأحد الأزمنة الثلاثة لكن لا في الفهم عن تلك الصفات كما حققنا في جامع الغموض. والمحقق التفتازاني رحمه الله قال التشبيه يقتضي كون المشبه موصوفاً بوجه الشبه أو بكونه مشاركاً للمشبه به في وجه الشبه. قال شيخ الإسلام قوله أو بكونه مشاركاً إلى آخره الظاهر أنه تخيير في العبارة باعتبار المراد والمودي وتنبيه على أن المقصود من كونه مشاركاً كونه موصوفاً انتهى مثل نطقت الحال والحال ناطقة فإنه يقدر تشبيه دلالة الحال بنطق الناطق في إيضاح المعاني وإيصاله إلى الذهن ثم يدخل الدلالة في جنس النطق بالتأويل المذكور فيستعار لها لفظ النطق ثم يشتق منه الفعل والصفة فتكون الاستعارة في المصدر أصلية وفي الفعل والصفة تبعية فالتشبيه الذي هو مدار الاستعارة أولاً وبالأصالة يكون في معنى المصدر وفي الأفعال وما يشتق منها يكون ثانياً وبالتبعية كما عرفت في المثالين المذكورين وكذا التشبيه يكون أولاً وبالأصالة في متعلقات الحروف ثم فيها ثانياً وبالتبعية كالظرفية في زيد في النعمة فإن المعنى الحقيقي لكلمة في كما أنه غير مستقل بالمفهومية وإذا أريد أن يفسر عبر عنه بالظرفية كذلك معناها المجازي غير مستقل بالمفهومية وإذا أريد أن يفسر عبر عنه بالإحاطة مثلاً فلا يتصور تشبيه أحد هذين المعنيين إلا تبعاً وذلك بأن يقدر تشبيه إحاطة النعمة بزيد بالظرفية فيدخل المشبه في جنس المشبه به حتى كأنه صار الظرفية مستعاراً للإحاطة ثم يشبه تلك الإحاطة المخصوصة بتلك الظرفية المخصوصة التي هي معنى في تبعا فيستعار لها كلمة في وقس عليه سائر الحروف وإذا عرفت حال التشبيه بأنه في أي شيء بالأصالة وفي أي أمر بالتبعية حصل لك حال الاستعارة بحسب الأصالة والتبعية بالقياس على حال التشبيه. هذا خلاصة ما ذكر علماء البيان رحمهم الله في تبيان هذا المرام ينفعك لدى الفهم والإفهام وعليك أن لا تنسى بدعاء الخير لهذا المستهام.

الاستغراق: استيفاء شيء بتمام أجزائه أو إفراده والتوجه في شيء بحيث يكون ما وراءه لا شيئاً عنده واستغراق اللفظ أن يراد به كل فرد مما يتناوله بحسب اللغة أو الشرع أو العرف الخاص وهو الاستغراق الحقيقي أو أن يراد به كل فرد مما يتناوله بحسب متفاهم العرف وهو الاستغراق العرفي. مثال الأول عالم الغيب والشهادة أي عالم كل غيب وشهادة ومثال الثاني جمع الأمير الصاغة أي جمع كل صاغة بلده أو مملكته لا صاغة الدنيا.

الاستواء: برا بري وخط الاستواء هو محيط دائرة تحدث على وجه الأرض من قطع سطح معدل النهار إياها وإنما سمي خط الاستواء لاستواء الليل والنهار عند سكانها أبداً وقد يراد بالاستواء استواء الشمس في كبد السماء وتصير الأرض بتلك الدائرة نصفين الأول جنوبي والآخر شمالي.

الاستدراك: في اللغة طلب تدارك السامع وفي الاصطلاح رفع التوهم الناشىء عن الكلام السابق وكلمة لكن للاستدراك أي لحفظ الحكم السابق نفياً كان أو إثباتاً عن أن يدخل فيه ما بعد لكن وهو يقتضي مغايرة الكلامين نفياً وإثباتاً.

الاستتباع: في اللغة طلب التبعية وعند أرباب البديع هو المدح بشيء على وجه يستتبع المدح بشيء آخر وهو من المحسنات المعنوية.

الاستخدام: في اللغة طلب الخدمة عن شيء وعند أصحاب البديع هو أن يذكر لفظ له معنيان حقيقيان أو مجازيان أو مختلفان فيراد به أحدهما ثم يراد بالضمير الراجع إلى ذلك اللفظ معناه الآخر أو يراد بأحد ضميريه أحد معنييه ثم بالآخر معناه الآخر فالاستخدام على نوعين مثال الأول.

إذا نزل السماء بأرض قوم ... رعيناه وإن كانوا غضابا

فإن للسماء معنيين مجازيين المطر والنبت فأراد به المطر وبضميره في رعيناه النبت ومثال الثاني.

فسقى الغضا[1] والساكنيه وإن هم ... شبوه بين جوانحي وضلوعي

قوله فسقى الغضا جملة دعائية يعني (سيراب سازد الله تعالى درخت تاخت وساكنان آن مكان راكه درخت تاخت دران ميرويد) الجوانح عظام الظهر والضلوع الجنب أراد بأحد ضميري الغضا أعني المجرور في الساكنيه المكان الذي فيه شجرة الغضا وبالآخر أعني المنصوب في شبوه النار الحاصلة من شجرة الغضا وكلاهما مجاز (والساكنيه) مثل الضاربة المحمول على ضاربه. يعني (بدرستيكه تشبيه داده اند ساكنان مكان غضا آتش أو رابآتشى كه ميان جوانح وضلوع من است وغضا درختيست كه چون چوب اورا بجنبانند اتش پيدا آيد)[2].

الاستعداد: كون الشيء بالقوة القريبة أو البعيدة إلى الفعل.

الاستعجال: طلب الأمر قبل مجيء وقته.

---

(١) الغضا علم لواد معلوم أعيد الضمير عليه لا من حيث كونه منبتاً للغضاء ١٢ السيد أبو بكر.

(٢) والتشبيه بين سكان الغضا والنار مع النار التي بين الجوانح والضلوع هو تشبيه صحيح، والغضا شعيرة إذا قلب وحرك غصنها أعطت ناراً.

الاستصحاب: وهو حكم ببقاء أمر كان في الزمان الأول ولم يظن عدمه وهو حجة عند الشافعي رحمه الله في كل أمر نفياً كان أو إثباتاً ثبت وجوده أي تحققه بدليل شرعي ثم وقع الشك في بقائه أي لم يقع ظن بعدمه وعندنا حجة للدفع لا للإثبات له أن بقاء الشرائع بالاستصحاب ولأنه إذا تيقن بالوضوء ثم شك في الحدث يحكم بالوضوء وفي العكس بالحدث وإذا شهدوا أنه كان ملكاً للمدعي فإنه حجة. ولنا أن الدليل الموجب لا يدل على البقاء وهذا ظاهر فبقاء الشرائع بعد وفاتهﷺ ليس بالاستصحاب بل لأنه لا نسخ لشريعته والوضوء وكذا البيع والنكاح ونحوها يوجب حكماً ممتداً إلى زمان ظهور مناقض فيكون البقاء للدليل وكلامنا فيما لا دليل على البقاء كحياة المفقود فيرث عنده لا عندنا لأن الإرث من باب الإثبات فلا يثبت به ولا يورث لأن عدم الإرث من باب الدفع فيثبت به وتفصيل هذا المرام في كتب الأصول.

الاستيلاد: في اللغة طلب الولد مطلقاً وفي الشرع هو طلب الولد من الأمة سواء كانت مملوكة أو منكوحة كما ستعلم في أم الولد إن شاء الله تعالى فهو من الأسماء الغالبة.

الأسلوب الحكيم: عبارة عن تقديم الأهم تعريضاً للمتكلم على ترك الأهم كما قال الخضر عليه السلام حين سلم عليه موسى إنكاراً لسلامه لأن السلام لم يكن معهوداً في تلك الأرض بقوله إني بأرضك السلام وقال موسى عليه السلام في جوابه أنا موسى أجيب عن اللائق وهو أن تستفهم عني لا عن سلامي بأرضي.

الإسراف: إنفاق المال الكثير في الغرض الخسيس.

اسم الآلة: هو اسم ما يعالج به الفاعل المفعول لوصول أثره إليه.

الاستباق: طلب السباقة وفي السراجية يجوز الاستباق في أربعة أشياء في الخف يعني البعير وفي الحافر يعني الفرس وفي النصل يعني الرمي وفي المشي يعني العدو وإنما يجوز إذا كان البدل معلوماً من جانب واحد بأن يقول أحدهما للآخر إن سبقتك فلي كذا وإن سبقتني فلا شيء لك فإن كان البدل من الجانبين لا يجوز إلا أن يكون بينهما ثالث والشرط أنه لو سبقهما أو واحداً منهما أعطياه وإن سبقاه لم يعطهما شيئاً وهذا يجوز إذا كان فرسه بحال قد يسبق وقد لا يسبق والمراد من الجواز الحل والطيب لا الاستحقاق ثم المذكور في شرح الطحاوي أن هذا إنما يجوز في هذه الأشياء لا غير وقال الشيخ الإمام الحلوائي لو وقع الاختلاف في مسألة بين اثنين وشرط أحدهما لصاحبه إن كان الجواب كما قلت أعطيتك كذا وإن كانت كما قلت لا آخذ منك شيئاً هذا جائز وفي الخانية وما يفعل الأمراء فهو جائز بأن يقولوا لاثنين أيكما سبق فله كذا وإنما جوزوا الاستباق في هذه الأشياء الأربعة لورود الأثر فيها ولا أثر في غيرها وفي الشرعة والمسابقة على الفرس لامتحان كرمه وعتقه سنة.

اسم الزمان والمكان: اسم اشتق من المصدر لزمان أو مكان وقع فيه مدلول ذلك المصدر أي الحدث.

الاسم المنسوب: هو الاسم الملحق بآخره ياء مشدده مكسورة ما قبلها علامة للنسبة إليه كما ألحقت التاء علامة للتأنيث نحو بصري وهاشمي - وتحقيق هذا المرام في المنسوب والنسبة إن شاء الله تعالى.

الاسوارية: هم أصحاب الأسوارى وافقوا النظامية فيما ذهبوا إليه وزادوا عليهم أن الله تعالى لا يقدر على ما أخبر بعدمه أو علم عدمه والإنسان قادر عليه.

الإسكافية: هم أصحاب أبي جعفر الإسكاف قالوا الله تعالى لا يقدر على ظلم العقلاء بخلاف ظلم الصبيان والمجانين فإنه يقدر عليه.

الإسحاقية: قالوا حل الله تعالى في علي كرم الله وجهه.

الإسماعيلية: هم الذين أثبتوا الإمامة لإسماعيل بن جعفر الصادق رضي الله تعالى عنه ومن مذهبهم أن الله تعالى لا موجود ولا معدوم ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز وكذلك جميع الصفات وذلك لأن الإثبات بالحقيقة يقتضي المشاركة بينه وبين الموجودات وهو تشبيه والنفي المطلق يقتضي المشاركة للمعدومات وهو تعطيل بل هو واهب هذه الصفات ورب للمضادة.

استثناء نقيض المقدم: لا ينتج شيئاً في جميع المواد أي لا ينتج كلياً. ألا ترى أن قولك إن كان هذا إنساناً كان حيواناً لكنه ليس بإنسان لا ينتج أنه حيوان أو ليس بحيوان. نعم إذا كان بين المقدم والتالي ملازمة كطلوع الشمس ووجود النهار فهناك تصح النتائج الأربع. فإن قيل عدم إنتاج استثناء نقيض المقدم ممنوع. ألا ترى أن مثل قولنا لو جئتني لأكرمتك لكنك لم تجيء يعني فلم أكرمك. أي عدم إكرامي بسبب عدم المجيء صحيح. وقد قال الحماسي في مدح الفرس.

ولو طار ذو حافر قبلها ... لطارت ولكنه لم يطر

أي عدم طيران تلك الفرس بسبب أنه لم يطر ذو حافر قبلها. وقال أبو العلاء المعري:

ولو دامت الدولات كانوا كغيرهم ... رعايا ولكن ما لهن دوام

ومن هذا القبيل ما قيل بالفارسية:

هركه غم جهان خورد كي زحيات بر خورد ... ووتو غم جهان مخور تا زحيات برخورى[1]

---

(١) كل من حمل هم الدنيا لم ينل من حياته شيئاً. فلا تحمل أنت هم الدنيا حتى لا تخرج من الدنيا بلا فائدة.

قلنا: قد تستعمل كلمة لو للدلالة على أن علة انتفاء مضمون الجزاء في الخارج هي انتفاء مضمون الشرط من غير التفات إلى أن علة العلم بانتفاء الجزاء ما هي. ألا ترى أن قولهم لولا لامتناع الثاني لوجود الأول فيما كان الأول منفياً والثاني مثبتاً نحو لولا علي لهلك عمر. معناه أن وجود علي كرم الله وجهه سبب لعدم هلاك عمر رضي الله تعالى عنه لا أن وجوده دليل على العلم بأن عمر لم يهلك. وحاصل الجواب أن المراد استثناء نقيض المقدم لا ينتج شيئاً بحسب العلم أي عند الاستدلال وليس المقصود في تلك الأمثلة الاستدلال حتى يرد المنع ومعنى بيت أبي العلاء لو دامت الدولات كان جميع السلاطين رعايا للأول. والأقرب أن معناه لو دامت دولات الذين يرغبون عن طاعة الممدوح لكانوا منخرطين في سلك رعيته لكن لما لم يقدر عند الله تعالى دوامها عصوه فاستأصلهم الممدوح أي لو رضوا بأن يكونوا مطيعين للممدوح لما ذهبت دولتهم.

الاستطراد: (خويشتن از پيش دشمن بهزيمت دادن براى فريفتن وى)[1] كذا في تاج المصادر ويراد به في العلوم ذكر الشيء لا عن قصده بل بتبعية غيره.

﴿استغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات﴾: أي لذنب أمتك. فإن قيل فيلزم حينئذ استدراك قوله تعالى **﴿وللمؤمنين والمؤمنات﴾** قلنا هذا تخصيص بعد التعميم لأن أمتهﷺ ثلاث وسبعون فرقة والأمر بالاستغفار ليس إلا لواحدة منها وهم المؤمنون والمؤمنات أي الذين آمنوا واعتقدوا على طريقة أهل السنة والجماعة. وإذا أريد بذنبك ذنب النبي عليه الصلاة والسلام فلا يرد الإشكال المذكور. نعم يرد حينئذ ثبوت الشفاعة لصغائر المؤمنين والمؤمنات دون كبائرهم لأن ذنبهم مخصوص بالكبائر بقرينة قوله تعالى لذنبك لأن ذنبه عليه الصلاة والسلام صغيرة قطعاً وليس كذلك لأن شفاعة رسولناﷺ عامة لذنوبهم مطلقاً صغيرة أو كبيرة. والجواب أن الذنب في أصل الوضع شامل لهما وإن كان الذنب المضاف إلى النبي عليه الصلاة والسلام هو ترك الأولى أي الصغيرة لأن الأنبياء معصومون عن الكبائر كما تقرر في موضعه فافهم.

الاستحقاق الذاتي: كون الشيء مستحقاً لأمر بالنظر إلى ذاته دون وصفه.

والاستحقاق الوصفي: كون الشيء مستحقاً لأمر النظر إلى وصفه دون ذاته. والمراد بالاستحقاق الذاتي والوصفي فيما قالوا إن الله تعالى في استحقاقه الحمد استحقاقين ذاتي ووصفي. إن الاستحقاق الذاتي ما لا تلاحظ معه خصوصية صفة من جميع الصفات كما يقال الحمد لله. لا ما لا يكون الذات البحت مستحقاً له فإن استحقاق الحمد ليس إلا على الجميل وسمي ذاتياً لملاحظة الذات فيه من غير اعتبار

(١) الهرب أمام العدو لإيهامه بهزيمتك.

خصوصية صفة من الصفات أو لدلالة اسم الذات عليه أو لأنه لما لم يكن مستنداً إلى صفة من الصفات المخصوصة كان مستنداً إلى الذات وأن الاستحقاق الوصفي ما لا يلاحظ مع الذات صفة من صفاته كما يقال الحمد للخالق فافهم واحفظ فإنه ينفعك في المطول.

الاستفتاح: سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا إله غيرك (گفتن) وإنما سمي هذا الدعاء به لأنه تستفتح به الأذكار.

الإسناد: (تكيه دادن چيزى رابچيزى ونسبت چيزى بسوي چيزي)[١]. وفي العرف ضم أمر إلى آخر بحيث يفيد فائدة تامة. وقد يطلق بمعنى النسبة مطلقاً ولما كان بحث النحاة في الألفاظ فسروه بأنه نسبة إحدى الكلمتين إلى الأخرى بحيث تفيد المخاطب فائدة تامة يصح السكوت عليها بأن لا يحتاج السامع إلى المحكوم عليه أو المحكوم به. والإسناد في أصول الحديث أن يقول المحدث عند رواية الحديث حدثنا فلان عن فلان عن فلان عن رسول الله ﷺ. ثم الإسناد عند أرباب المعاني على نوعين الحقيقة العقلية والمجاز العقلي وجعلهما صاحب التلخيص صفتين للإسناد وعبد القاهر والسكاكي صاحب المفتاح جعلهما صفتين للكلام والأولى ما ذهب إليه الخطيب الدمشقي صاحب التلخيص حيث قال في الإيضاح وإنما اخترناه لأن نسبة الشيء الذي يسمى حقيقة أو مجازاً إلى العقل على هذا التفسير بلا واسطة وعلى قولهما لاشتماله على ما ينسب إلى العقل أعني الإسناد. وقال العلامة التفتازاني في المطول يعني أن تسمية الإسناد حقيقة عقلية إنما هي باعتبار أنه ثابت في محله ومجازاً باعتبار أنه متجاوز عنه والحاكم بذلك هو العقل دون الوضع لأن إسناد كلمة إلى كلمة شيء يحصل بقصد المتكلم دون واضع اللغة فإن ضرب مثلاً لا يصح خبراً عن زيد بواضع اللغة بل بمن قصد إثبات الضرب فعلاً له وإنما الذي يعود إلى الواضع أنه لإثبات الضرب دون الخروج وإنه لإثباته في الزمان الماضي دون المستقبل. فالإسناد ينسب إلى العقل بلا واسطة والكلام ينسب إليه باعتبار أن إسناده منسوب إليه انتهى. فالإسناد منسوب إلى العقل بلا واسطة والكلام ينسب إليه باعتبار أن إسناده منسوب إليه وتعريف الحقيقة العقلية والمجاز العقلي في محلهما.

الاستلزام: طلب لزوم الشيء أي كون الشيء طالباً لأن يكون شيء آخر لازماً له وشبهة الاستلزام في شبهة الاستلزام. فانظر هناك فإنها أدق المرام.

---

(١) إسناد شيء إلى شيء آخر، ونسبة شيء إلى آخر.

باب الألف مع الشين المعجمة

الأشياء: جمع شيء أو اسم جمع وتفصيل هذا المجمل أن في أشياء مذهبين الأصح أنه منصرف جمع شيء على وزن أفعال وذهب سيبويه إلى أنه غير منصرف فلزمه منع الصرف بغير علة فاضطر إلى إحداث العلة فقال إنه على وزن فعلاء يعني كان في الأصل شيئاً، على وزن حمراء فجيء لام الكلمة أعني الهمزة الأولى في أولها فصار أشياء. فأشياء على هذا التقدير اسم مؤنث في آخره ألف ممدودة قائمة مقام علتين لا جمع بل اسم جمع فافهم واحفظ.

الإشراط: جمع شرط بمعنى ساعة القيامة والشرط الذي بمعنى ما يتوقف عليه الشيء ولم يكن ركناً وجزءاً منه جمعه الشروط.

اشراط الساعة: أي علامات القيامة عن حذيفة بن أسيد الغفاري رضي الله تعالى عنه قال أطلع النبيﷺ علينا ونحن نتذاكر فقال ما تذكرون قالوا نذكر الساعة قال إنها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى ابن مريم ويأجوج ومأجوج وثلاثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس إلى محشرهم. وقال عليه الصلاة والسلام لا تقوم الساعة إلا على أشرار الخلق. وفي حديث آخر لا تقوم الساعة حتى لا يقال في الأرض الله الله. ولها علامات أخر مذكورة في المطولات والمحشر أرض الشام إذ صح في الحديث أن الحشر يكون في الشام.

الإشراقيون: جمع الإشراقي. اعلم أن للإنسان قوة نظرية كمالها معرفة الحقائق كما هي وقوة عملية كما لها القيام بالأمور على ما ينبغي واتفقت الملة والفلسفة بتكميل النفوس البشرية في القوتين لتحصل سعادة الدارين لكن العقل يتبع في الملة هداه وفي الفلسفة هواه وبالجملة الغرض منها معرفة المبدأ والمعاد. والطريق إلى هذه المعرفة من وجهين. **أحدهما** طريقة أهل النظر والاستدلال **وثانيهما** طريقة أهل الرياضة والمجاهدات. والسالكون للطريقة الأولى أن اتبعوا ملة فهم المتكلمون وإلا فهم الحكماء المشائيون كأرسطو وأتباعه والشيخين أبي علي وأبي نصر. والسالكون للطريقة الثانية إن وافقوا الشريعة فهم الصوفية المتشرعون وإلا فهم الحكماء الإشراقيون كأفلاطون والشيخ شهاب الدين المقتول. وللإشراقيين معنى آخر سنذكره في الرواقيين إن شاء الله تعالى.

الأشاعرة: الفرق بين الأشاعرة والأشعرية أن الأشعرية في مقابلة الماتريدية وهم الذين تبعوا أبا الحسن الأشعري. والأشاعرة في مقابلة المعتزلة شاملة للماتريدية والأشعرية. والأشاعرة إذا وقعت في مقابلة الحكماء فالمراد بها جميع المتكلمين.

الاشتراك: لفظي ومعنوي. أما الاشتراك اللفظي فهو أن يكون اللفظ موضوعاً لمعنيين أو لمعان بأوضاع متعددة كلفظ العين للباصرة والجارية والذهب وغير ذلك. والاشتراك المعنوي أن يكون اللفظ موضوعاً لمعنى كلي كالإنسان للحيوان الناطق.

الإشمام: جائز في قيل وبيع. قال نجم الأئمة فاضل الأمة الرضي الاسترآبادي رحمه الله حقيقة هذا الإشمام أن تنحو بكسرة فاء الفعل نحو الضمة فتميل الياء الساكنة بعدها نحو الواو قليلاً إذ هي تابعة لحركة ما قبلها هذا هو مراد النحاة والقراء بالإشمام في هذه المواضع. وقال بعضهم الإشمام ها هنا كالإشمام حالة الموقف أعني ضم الشفتين فقط مع كسر الفاء خالصاً وهذا خلاف المشهور عند القراء والنحاة. وقال بعضهم هو أن تأتي بضمة خالصة بعدها ياء ساكنة وهذا أيضاً غير مشهور عندهم. والغرض من الإشمام الإيذان بأن الأصل الضم في أوائل هذه الحروف وهكذا في الفوائد الضيائية. وإن أردت حقيقة الإشمام الوقفي فاستمع لما أذكره أن الإشمام الوقفي إنما يكون في المضموم وهو أن تضم شفتيك بعد الإسكان وتدع بينهما بعض الانفراج ليخرج منه النفس فيراهما المخاطب مضمومتين فيعلم أنك أردت بضمهما الحركة فهو شيء يختص بإدراك العين دون الأذن لأنه ليس بصوت وإنما هو تحريك عضو فلا يدركه الأعمى. والروم يدركه الأعمى والبصير لأن فيه مع حركة الشفة صوتاً يكاد الحرف يكون به متحركاً واشتقاقه من الشم كأنك أشممت الحرف رائحة الحركة بأن هيأت العضو للنطق بها. والغرض منه الفرق بين ما هو متحرك في الوصل واسكن للوقف. وبين ما هو ساكن في كل حال وهو مختص بالمضموم لأنك لو ضممت الشفتين في غيره أوهمت خلافه فرفضوه لئلا يؤدي إلى نقيض ما وضع له.

الاشتقاق: عند علماء التصريف اقتطاع فرع من أصل يدور في تصاريفه مع ترتيب الحروف وزيادة المعنى وهذا تعريف للاشتقاق الصغير.

وأما تعريفه: الشامل لجميع أنواعه فهو أن تجد بين اللفظين تناسباً في أحد المدلولات الثلاثة. واشتراكاً في جميع الحروف الأصلية مرتباً أو غير مرتب أو اشتراكاً في أكثر الحروف الأصلية مع تقارب ما بقي في المخرج كنعق من نهق. والمراد بأن تجد أن تعلم فهذا تعريف العلم بالاشتقاق لا نفسه وكلمة أو للتنويع لا للتشكيك. فلا يرد أن التشكيك ينافي التعريف. فاعلم أن الاشتقاق على ثلاثة أنواع صغير وكبير وأكبر. أما الاشتقاق الصغير فكون اللفظين متناسبين في أحد المدلولات الثلاثة، ومشتركين في الحروف والترتيب كضرب من الضرب، وأما الاشتقاق الكبير فهو أن تكون بينهما مناسبة ومشاركة في الحروف دون الترتيب كجبذ من جذب، وأما الاشتقاق الأكبر فهو أن يكون بينهما مناسبة ومشاركة في أكثر الحروف مع تقارب ما بقي في المخرج كنعق من نهق.

واعلم أن لمعرفة زيادة الحروف ثلاثة طرق. **الأول** الاشتقاق والمراد بمعرفة زيادة

الحروف أنه إذا أوردت الكلمة وفيها بعض حروف الزيادة العشرة أعني حروف (اليوم تنسيها) ورأيت ذلك الحرف قد سقط في بعض تصاريف الكلمة الذي يوافقها في المعنى والتركيب حكمت بزيادة ذلك الحرف **والثاني** عدم النظير ومعناه أنك لو حكمت بأصالة الحرف أو زيادتها لزم بناء لم يوجد في كلامهم كنون قرنفل فإنك تحكم بزيادتها إذ ليس في الكلام فعلل مثل سفرجل بضم الجيم **والثالث** كثرة زيادة ذلك الحرف في ذلك الموضع كالهمزة إذا وقعت أولاً وبعدها ثلاثة أصول نحو احمر. وإذا تعارض بعضها مع بعض يحكم بالترجيح. وتفصيل هذا المجمل أن الاشتقاق محقق وشبه اشتقاق لأن الدلالة إن كانت على المعنى المشترك ظاهرة كضارب من الضرب فالاشتقاق حينئذ محقق وإن لم تكن الدلالة كذلك فحينئذ شبه الاشتقاق ثم الاشتقاق المحقق إن لم يعارضه اشتقاق آخر تعين العمل به. إذ الحكم به قطعي. وإن عارضه اشتقاق آخر فإن تساويا يجوز فيه الأخذ بأي شئت وإن ترجح أحدهما فالحكم بالراجح وتفصيل الأمثلة في المطولات.

الأشربة: جمع الشراب وهو كل مائع رقيق يشرب ولا يتأتى فيه المضغ حراماً كان أو حلالاً.

الإشارة: في اصطلاح أصول الفقه هو الثابت بنفس الصيغة من غير أن يساق له الكلام وهذا هو إشارة النص مثل قوله تعالى **﴿للفقراء المهاجرين﴾** الآية. سيق الكلام لبيان إيجاب سهم من الغنيمة لهم. وفيه إشارة إلى زوال أملاكهم إلى الكفار لأنه تعالى سماهم فقراء، والفقير اسم لعديم المال لا للبعيد عن الملك لأن الفقر ضد الغناء. والغني من يملك المال حقيقة لا من قربت يده من المال حتى لا يكون المكاتب غنياً وإن كانت في يده أموال. وابن السبيل غني وإن بعدت يده من المال لقيام ملكه ولهذا تجب عليه الزكاة. وقال السيد السند الشريف قدس سره أن إشارة النص هو العمل بما ثبت بنظم الكلام لغة لكنه غير مقصود ولا سيق له النظم لقوله تعالى **﴿وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن﴾**. سيق الكلام لإثبات النفقة وفيه إشارة إلى أن النسب إلى الآباء والإشارة بالسبابة عند الشهادة في التحيات سنة وعليه الفتوى. وفي فتح القدير عن محمد في كيفية الإشارة يقبض خنصره والتي تليها ويحلق الوسطى والإبهام ويقيم المسبحة. وما في الكيداني من أن الإشارة المذكورة مكروهة مردود. وقال شمس الأئمة الحلوائي رحمه الله يقيم الأصبع عند (لا إله) ويضعها عند (إلا الله) ليكون الرفع للنفي والوضع للإثبات. وقال العارف بالله الصمد بابا فتح محمد البرهانپوري في مفتاح الصلاة (بعضى دوستان ازين فقير استفسار كردند كه در التحيات وحده لا شريك له نيست وجه چه باشد گفته شدد ووجه احتمال دارد (يكى) آنكه باشاره انگشت چنانچه در حديث صحيح است كه بر شيطان از تبر آهنى سخت است كفايت نموده باشند

(دوم) آنكه چون در معراج از فرشتگان اين كلمه وارد شد وانجا محل شرك نبودتا دفع كرده شود)[١] (ف(١٤)).

الإشارة الحسية: عند أرباب المعقول قد تكون امتداداً خطياً موهوماً آخذاً من المشير منتهياً إلى نقطة من المشار إليه وقد تكون امتداداً سطحياً ينطبق الخط الذي هو طرفه على الخط المشار إليه أو على خط من المشار إليه وقد تكون امتداداً جسمياً ينطبق السطح الذي هو طرفه على السطح المشار إليه أو ينفذ في أقطار المشار إليه بحيث ينطبق كل قطعة منه على كل قطعة من الجسم المشار إليه انطباقاً وهمياً. هذا إذا كان الجسم المشار إليه شفافاً. فإن قيل يفهم من هذا البيان أن الإشارة الحسية غير منحصرة في الامتداد الخطي - ويفهم من قولهم الإشارة الحسية هو الامتداد الخطي الموهوم الآخذ من المشير المنتهى إلى المشار إليه حصرها في الامتداد الخطي المذكور فكيف التوفيق. قلنا الحصر المذكور باعتبار الأغلب فإنك إذا لاحظت حالك في الإشارة إلى المحسوسات ظهر لك أن الأغلب في الإشارة إليها هو الامتداد المذكور. فإن قيل تعريف الإشارة الحسية بالامتداد المذكور ليس بصحيح لأن الإشارة صفة المشير والامتداد صفة الخط فلا يصح تعريفها به إذ لا يمكن حمل أحدهما على الآخر. قلنا إن المعرف هو المجموع أعني امتداد خطي آخذ من المشير إلى آخره لا مجرد الامتداد والمشير كما يتصف بالإشارة كذلك يتصف بالامتداد الخطي الآخذ من المشير إلى آخره إلا أنه لتركبه لا يمكن اشتقاق اسم الفاعل منه بخلاف الإشارة. فإن قيل إن المشير والمشار إليه مأخوذان في تعريف الإشارة فيلزم تعريف الشيء بنفسه. قلنا المعرف اصطلاحي وما في المعرف لغوي أو المراد من المشير المحس ومن المشار إليه المحسوس من قبيل ذكر الخاص وإرادة العام. وأيضاً كون الإشارة نسبة وكون أحد المنتسبين مشيراً والآخر مشاراً إليه معلوم بالبداهة فالغرض من التعريف تحقيق حقيقة تلك النسبة فلا بأس بذكر المنتسبين في تعريفها.

إشارة النص: أي ثابت بها ما ثبت بنظم الكلام وهو مثل الثابت بعبارة النص إلا أنه ما سيق له الكلام كما في قوله تعالى ﴿**للفقراء المهاجرين**﴾ الآية سيق الكلام لبيان إيجاب سهم من الغنيمة لهم وفيه إشارة إلى زوال أملاكهم إلى الكفار وقد أشرنا إلى توضيحها وتفصيلها الآن في الإشارة.

اشتراك الماهية بين كثيرين: معناه في الكلي إن شاء الله تعالى.

---

(١) سألني بعض الأصدقاء أنه ليس في التحيات (وحده لا شريك له)، ومتى تكون ومتى تقال. إن لها وجها احتمال. الأول هو مع الإشارة بالأصبع كما ورد في الحديث الصحيح الذي هو أصعب على الشيطان من السهم الحديدي وهو يكفي. والثاني هو أن هذه التحيات قد سمعت عن الملائكة أثناء المعراج، وهناك ليس مكان شرك حتى تقال.

الإشعار: الإعلام وإشعار البدنة إعلامها بشيء أنها هدي من الشعار وهو العلامة وطريقة الطعن في سنام الهدي من جانبها الأيمن وهو مكروه عند أبي حنيفة رضي الله عنه خلافاً لهما.

اشد الضرب: التعزير في التعزير إن شاء الله تعالى.

الأشهر: الفرق بين الأوضح والأشهر في الإعلام أن الأول يكون علماً مشتركاً قليل الاشتراك من علم آخر. والثاني علم يكون مسماه مشهوراً به سواء كان مختصاً به أو مشتركاً بين كثيرين كما يفهم من حواشي السيد السند قدس سره على المطول في مبحث عطف بيان المسند إليه.

باب الألف مع الصاد المهملة

الأصر: بالكسر الثقل والحبس. في التحقيق شرح الحسامي الأصر الأعمال الشاقة والأحكام المغلظة كقتل النفس في التوبة وقطع الأعضاء الخاطئة والأغلال المواثيق اللازمة لزوم الغل كذا في عين المعاني. وفي الكشاف الأصر الثقل الذي يأصر صاحبه أي يحبسه في الحراك لثقله وهو مثل لثقل تكليفهم وصعوبته نحو اشتراط قتل النفس في صحة توبته. وكذا الأغلال مثل لما كان في شرائعهم من الأشياء الشاقة نحو بت القضاء بالقصاص عمداً كان أو خطأً من غير شرع الدية ـ وقطع الأعضاء الخاطئة ـ وقرض موضع النجاسة من الجلد والثواب ـ وإحراق الغنائم ـ وتحريم العروق في اللحم ـ وتحريم السبت.

وروي : أن الأصر كان في بني إسرائيل في عشرة أشياء كانت الطيبات تحرم عليهم بالذنوب ـ وكان الواجب عليهم خمسين صلاة في اليوم والليلة ـ وزكاتهم كانت ربع المال ـ ولا يطهرهم من الجنابة والحدث غير الماء ـ ولم تكن صلاتهم جائزة في غير المسجد ـ ويحرم عليهم الأكل بعد النوم في الصوم ـ وحرم عليهم المجامعة بعد صلاة العشاء والنوم كالأكل ـ وكانت علامة قبول قربانهم إحراق نار تتنزل من السماء ـ وحسناتهم كانت بواحدة ـ ومن أذنب منهم ذنباً بالليل كان يصبح وهو مكتوب على باب داره. فرفعت عن هذه الأمة تكريماً للنبي عليه الصلاة والسلام. ولهذا يقال إن هذه الأمة مرحومة والحراك الحركة وبت القضاء بالقصاص أي الحكم بالقصاص جزماً بلا تردد وتحريم العروق يعني كان عليهم أكل اللحم حراماً ما لم يخرجوا العروق منه وتحريم السبت يعني (شكار كردن ما هي روز شنبه).

أصحاب الصفة: هم الجماعة من الصحابة الذين كانوا ملازمين للنبي عليه الصلاة والسلام في مسجده للعبادة معه ومعرضين عن الدنيا والأكساب وقال الله تعالى

في حقهم مخاطباً لنبيه الكريم ﴿**ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه**﴾. وكتاب الله تعالى ناطق بفضائلهم والأحاديث المروية عنه عليه الصلاة والسلام في فضائلهم كثيرة.

الأصغر والأكبر: معروفاً وفي عرف المنطق موضوع المطلوب يسمى أصغر ومحموله أكبر لأن الموضوع في الأغلب أخص والمحمول أعم والأخص أقل إفراداً فيكون أصغر من حيث إفراده والأعم أكثر إفراداً فيكون أكبر من تلك الحيثية. ولا يخفى أن هذا إنما يتم إذا كانت الموجبة التي موضوعها أخص أغلب فيما بين النتائج وليس كذلك فإن موضوع السالبة لا يجوز أن يكون أخص. وموضوع الموجبة الجزئية ليس في الأغلب أخص وأجيب بأن المراد أن الموضوع في أغلب الموجبات الكلية التي هي أشرف النتائج يكون أخص فافهم واستقم وكن من الشاكرين.

الأصحاب: قد مر في أول الكتاب تبركاً وتيمناً.

الأصم: ثقيل السمع. وفي الحساب الأصم العدد الذي لا يمكن استخراج جذره وسمعه. وتفصيله أن العدد قسمان قسم يمكن أن يستخرج له جذر بالتحقيق ويسمى المفتوح والمنطق ومنطق الجذر كالواحد والأربعة مثلاً فإن جذر الأول هو الواحد وجذر الثاني اثنان وقسم لا يمكن أن يستخرج له جذر إلا بالتقريب ويسمى المفقود والأصم وأصم الجذر كالاثنين مثلاً، فإن الطاقة البشرية لا تفي باستخراج عدد إذا ضرب في نفسه حصل اثنان تحقيقاً. وهذا القسم قيل له جذر في نفسه. وقال السيد السند الشريف الشريف في الحواشي على شرح حكمة العين أن الأصم يطلق بالاشتراك على معنيين. **أحدهما** العدد الذي لا كسر له من الكسور التسعة **والثاني** ما لا يكون مجذوراً والمنطق ما يقابله بالمعنيين انتهى.

الأصل: في اللغة ما يبتنى عليه غيره من حيث إنه يبتنى عليه غيره وإن كان بالنظر والإضافة إلى أمر آخر فرعاً ألا ترى أن أدلة الفقه من حيث إنها تبتنى عليها مسائل الفقه أصول ومن حيث إنها تبتنى على علم التوحيد فروع وإنما تبتنى على علم التوحيد لأن الاستدلال بها يتوقف على العلم بصحتها وهو يتوقف على معرفة الباري وصفاته والنبوة وهو علم التوحيد ومن عرف الأصل ولم يذكر الحيثية المذكورة فلا يذهب عليك أنه لم يرد تلك الحيثية بل هي مرادة قطعاً كيف والأصل من الأمور الإضافية. وقيد الحيثية لا بد منه في تعريف الإضافيات إلا أنه كثيراً ما يحذف لشهرة أمره والابتناء شامل للحسي والعقلي فكل من الجدار والدليل أصل لابتناء السقف على الجدار ابتناء حسياً وابتناء الحكم على دليله ابتناء عقلياً. وأعترض عليه بأن ابتناء شيء على شيء إضافة بينهما والإضافات كلها أمور عقلية لا حسية على ما تقرر في الحكمة فلا يصح تقسيمه إلى الحسي.

والجواب: بوجهين **أحدهما** أن المراد بالابتناء الحسي الابتناء الذي يكون طرفاه حسيين لا أن نفس الابتناء حسي حتى يرد ما أورد فوصف الابتناء بالحسي وصف بحال متعلقه **وثانيهما** أن المراد بالابتناء الحسي الابتناء الذي يعتبر في العرف أنه مدرك بالحس فإن ابتناء السقف على الجدار بمعنى كونه مبنياً عليه وموضوعاً فوقه مما يعتبر في العرف أنه مدرك بالحس.

واعلم أن الجواب بالوجه الثاني ليس اعترافاً بحسية بعض الإضافيات كما وهم بل بحسية بعض الكيفيات يعني أن المراد بابتناء السقف على الجدار بمعنى كونه مبنياً عليه وموضوعاً فوقه الحالة الحاصلة منه التي هي من الكيفيات فتوصيف الابتناء بالحسي باعتبار حسية تلك الحالة الحاصلة منه. وهذه الحالة قد تكون حسية كما في ابتناء السقف على الجدار. وقد تكون عقلية كما في ابتناء الفعل على مصدره. ولا نزاع في أن بعض الكيفيات حسية وبعضها عقلية بخلاف الإضافيات فإن كلها أمور عقلية لا غير. ومن هذا البيان اندفع ما قيل إن الحكم بكون الإضافيات كلها أمور عقلية غير صحيح إذ كثير من النسب والإضافات محسوسة كاتصال الجسم بعضه ببعض وكتماس الجسمين وتوازيهما إلى غير ذلك من النسب الكثيرة وإنكار ذلك عناد محض. ووجه الاندفاع أن ما تقرر في الحكمة أن الإضافات كلها أمور عقلية حكم صحيح حق وإن المحسوس فيما ذكره إنما هو الكيفية الحاصلة من التماس والاتصال والتوازي لا هي أنفسها وإن شئت جلية الحال ووضوح المقال فانظر إلى الحركة فإن المحسوس هو الحركة بمعنى الحاصل بالمصدر وهي الحالة الحاصلة للمتحرك التي هي من الكيفيات لا بمعنى إيقاع تلك الحركة.

ثم اعلم أن الأصل نقل في الاصطلاح الخاص أعني اصطلاح أصول الفقه إلى المقيس عليه. وفي العرف العام إلى معان آخر مثل الراجح والقاعدة الكلية والدليل كما قالوا الأصل أن يلي الفاعل الفعل أي الراجح وقوع الفاعل بعد فعله بلا فصل معمول آخر والواو في قال مقلوبة بالألف للأصل أي القاعدة الكلية المذكورة في علم الصرف. وأصل هذا الحكم كذا أي دليله وقد يذكر ويراد به الوضع كما قال الشيخ ابن الحاجب في الكافية الوصف شرطه أن يكون في الأصل أي في الوضع.

أصول الفقه: مركب إضافي ثم نقل من التركيب الإضافي وجعل علماً لقباً للعلم المخصوص فله تعريفان: تعريف باعتبار الإضافة وتعريف باعتبار أنه لقب لعلم مخصوص. وقدم ابن الحاجب رحمه الله تعريفه اللقبي وصدر الشريعة رحمه الله تعريفه الإضافي ولكل وجهة هو موليها. فإن من قدم تعريفه اللقبي نظر إلى أمرين **أحدهما** أن المعنى اللقبي هو المقصود في الإعلام والاشتغال بالمقصود أولى **والثاني** أن ذلك

المعنى بملاحظة معناه الإضافي بمنزلة البسيط من المركب وتقديم البسيط على المركب أحرى. فإن قيل نعم إن معناه اللقبي أعني العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى الفقه بسيط في نفسه إلا أنه ليس بسيطاً بالنسبة إلى معناه الإضافي حتى يكون بمنزلة البسيط من المركب لأنه غير المعنى الذي أريد بلفظ الأصول الواقع في المركب الإضافي. قيل إنه بسيط من المركب من حيث إن موضوعات مسائله وهي القواعد المذكورة أصول بالمعنى المراد في المركب الإضافي فموضوع كل مسألة منه أصل من أصول الفقه أي دليل من أدلة الفقه وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس. ولا شك أن الكتاب مثلاً بسيط بالنسبة إلى المجموع المركب من هذه الأربعة المذكورة وقس عليه البواقي. ويمكن أن يقال إن معناه الإضافي بشموله عند العقل لهذا العلم المخصوص ولغيره بمنزلة المركب فمعناه اللقبي بالنسبة إليه بمنزلة البسيط. ومن قدم تعريفه الإضافي نظر إلى وجهين أيضاً **أحدهما** مراعاة الترتيب فإن المنقول عنه مقدم على المنقول **وثانيهما** الاحتراز عن التكرار يعني لو قدم تعريفه اللقبي لاحتيج إلى تفسيره تارة في اللقبي وتارة في الإضافي. وذلك أن اللقبي يشتمل على تعريف الفقه من حيث الماهية لا من حيث إنه مدلول لفظ الفقه. فإذا قدم التعريف اللقبي يحتاج إلى التعريف الإضافي مرة أخرى كما فعله ابن الحاجب رحمه الله لأنه لم يعرف من حيث إنه مدلول لفظ الفقه بخلاف ما لو قدم التعريف الإضافي فإنه يعلم منه الفقه بالحيثيتين لأنه حينئذ يذكر أن مدلول لفظ الفقه هذا المعنى فيكون ذلك المعنى مدلولاً له وتعريفاً لفظياً له أيضاً. فلا يحتاج إلى إعادة تعريفه في التعريف اللقبي بل يكفي فيه أن يقال هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى الفقه هذا ما ذكره وجيه العلماء قدس سره في وجه التكرار وإليه مآل ما ذكره الفاضل الچلپي رحمه الله. أما الاحتياج الأول فلأنه مأخوذ معتبر في مفهوم اللقب، وأما الاحتياج الثاني فليعلم أنه مفهوم لفظ الفقه لأن لفظ الفقه وإن وقع جزء المعرف ومعناه الأصلي جزء المعرف لكن لم يعلم منه أنه معناه إذ لا يزيد دلالة لفظ التعريف اللفظي على أن مجموع هذا المعنى لمجموع هذا اللفظ أما إن هذا الجزء من المعنى لهذا الجزء من اللفظ فلا. فبالضرورة تمس الحاجة عند قصد التعريف الإضافي إلى إيراد تفسير لفظ الفقه مرة أخرى. إن قلت فليورد لفظ الفقه في التعريف اللقبي وليفسر بكلمة أي المفسرة ثم ليذكر في التعريف الإضافي بلا احتياج إلى إيراد تفسيره لسبق العلم به من حيث ذاته ومن حيث كونه مفهوم لفظ الفقه. قلت لا وجه لذلك لأن اللائق لشأن التعريف أن يكون في ذاته تاماً مفيداً للمطلوب غير مشتمل على مجهول انتهى. وتعريف المركب يحتاج إلى تعريف أجزائه فتعريفه باعتبار الإضافة يحتاج إلى تعريف ثلاثة أمور.

أحدها المضاف وهو الأصول الذي جمع الأصل وقد عرفت تعريفه في تحقيق الأصل بما لا مزيد عليه **وثانيها** المضاف إليه وهو الفقه وتعريفه سيجيء في الفقه إن

شاء الله تعالى **وثالثها** الإضافة لأنها وإن لم تكن جزءاً صورياً للمركب الإضافي لاختصاصه بالأجسام لكنها بمنزلة الجزء الصوري. ومعنى إضافة المشتق كالضارب وما في معناه كالأصل الذي بمعنى المبنى عليه والغلام الذي بمعنى المملوك اختصاص المضاف بالمضاف إليه باعتبار معنى يفهم من المضاف فإن معنى فلان ضارب زيد اختصاصه بإيقاع الضرب على زيد. ومعنى هذا أصل المسألة أن هذا مختص بها باعتبار أنه دليل عليها ومعنى غلام زيد اختصاصه بزيد باعتبار أنه مملوك له فتعريفه الإضافي الأدلة التي يبتنى عليها الفقه ويستند إليها وفسرنا الأصول بالأدلة لا لأن الأصل منقول عن معناه اللغوي في العرف العام إلى الدليل بل لأن معناه اللغوي أعني ما يبتنى عليه الشيء شامل للدليل وغيره لأن الابتناء المأخوذ فيه شامل للابتناء الحسي والعقلي كما مر في الأصل. لكن لما أضيف الأصول إلى الفقه الذي هو معنى عقلي يراد بالابتناء الابتناء العقلي وبالأصول الأدلة لأن المستند للأمر العقلي ومبتناه ليس إلا دليله والعقل خلاف الأصل ولا ضرورة في العدول إليه. فاندفع ما قيل إن المراد بالأصول الأدلة قطعاً لكن بطريق النقل ولا حاجة إلى جعله بالمعنى اللغوي شاملاً للمقصود وغيره وتعريفه اللقبي علم بالقواعد التي يتوصل بها إلى الفقه وإنما صار أصول الفقه علماً لقباً لهذا العلم لأنه موضوع بإزائه بعينه مشعر بمدحه بكونه مبنى الفقه الذي هو أساس صلاح المعاش في الدنيا وسبب الفلاح والنجاة في الأخرى.

أصحاب الفرائض: هم الذين لهم سهام مقدرة في كتاب الله تعالى أو سنة رسول الله ﷺ أو الإجماع كما ذكره الإمام السرخسي رحمه الله وليس المراد بالإجماع ها هنا اتفاق جميع الأمة بل المراد به ما يتناول اجتهاد المجتهد فيما لا قاطع فيه حتى يشمل كلامهم الوارث الذي اختلف في كونه وارثاً كأولي الأرحام وغيرهم. وأصحاب الفرائض اثنا عشر نفراً. أربعة من الرجال وهم الأب ـ والجد الصحيح وهو أبو الأب وإن علا ـ والأخ لأم ـ والزوج ـ وثمان من النساء وهن الزوجة ـ والبنت ـ وبنت الابن ـ وإن سفلت ـ والأخت لأب وأم ـ والأخت لأب ـ والأخت لأم ـ والأم ـ والجدة الصحيحة وهي التي لا يدخل في نسبتها إلى الميت جد فاسد.

وأصحاب السهام: هم أصحاب الفرائض.

الأصول: في قولهم هكذا رواية الأصول المراد به الجامع الكبير والجامع الصغير والمبسوط والزيادات والسير وهي ظاهر الرواية. والأصول الموضوعة هي المبادئ التصديقية التي هي غير بينة بنفسها ولكن أذعن بها المتعلم بحسن ظن من المعلم كقول المهندس لنا أن نصل بين كل نقطتين بخط مستقيم.

أصول الحديث: في الحديث.

الأصوات: كل لفظ حكي به صوت نحو غاق حكاية عن صوت الغراب أو صوت به للبهائم نحو نخ لإناخة البعير.

أصحاب العدل والتوحيد: سمى المعتزلة أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى وقولهم نفي الصفات القديمة يعني أنهم سموا أنفسهم أصحاب العدل بالقياس إلى القول الأول وأصحاب التوحيد بالنظر إلى القول الثاني ولا يخفى أنهم قد ضلوا ضلالاً بعيداً ولم يعلموا أن تصرف المالك الحقيقي المخرج من العدم إلى الوجود في ملكه ومخلوقه كيف يشاء ليس بظلم وأن القول بتعد القدماء مطلقاً لا ينافي التوحيد فإن تعد الذوات القديمة ينافيه دون تعدد الصفات القديمة فافهم.

الأصلح واجب على الله تعالى: عند المعتزلة وتفصيله فيها إن شاء الله تعالى.

باب الألف مع الضاد المعجمة

الإضافة: في اللغة النسبة أي نسبة أمر إلى أمر. وعند النحاة في المشهور اتصال اسمين بحيث يصير الأول معاقباً لحرف الجر أي مسقطاً له والثاني معاقباً للتنوين وقيل الإضافة فيما بينهم عبارة عن اتصال الاسمين بحيث يكون الأول عوضاً عن حرف الجر والثاني عوضاً عن التنوين فعلى هذا الإضافة مختصة بالاسم لا توجد إلا بين اسمين. ومن قال إن الفعل أيضاً يكون مضافاً لكن بإظهار حرف الجر مثل مررت بزيد فالإضافة عنده عبارة عن نسبة كلمة اسماً أو فعلاً إلى اسم بواسطة حرف الجر ملفوظاً أو مقدراً مع بقاء أثره في اللفظ نعم الإضافة بتقدير حرف الجر مختصة بالمضاف الأسمى وهذه الإضافة معنوية ولفظية لأن المضاف إن كان صفة مضافة إلى معمولها أولاً **الأول** الإضافة اللفظية **والثاني**الإضافة المعنوية ثم المشهور أن المضاف إليه بالإضافة المعنوية إن كان ما عدا جنس المضاف وظرفه فالإضافة بمعنى اللام وإن كان جنسه فبمعنى من وإن كان ظرفه فبمعنى في والتحقيق الحقيق الفويق أن المضاف إليه إما مبائن للمضاف أو لا فإن كان مبائناً بأن لم يكن بينهما صدق وحمل. فإما أن يكون ظرفاً للمضاف أو لا فإن كان ظرفاً فالإضافة بمعنى في مثل ضرب اليوم وإن لم يكن ظرفاً فالإضافة بمعنى اللام مثل غلام زيد، وإن لم يكن المضاف إليه مبائناً للمضاف فإما أن يكون بينهما عموم مطلق أو عموم من وجه أو مساواة وعلى الأول المضاف إليه أعم من المضاف مثل أحد اليوم. أو بالعكس مثل يوم الأحد وعلم الفقه. والإضافة في

الشق الأول ممتنعة وفي الثاني جائزة شائعة بمعنى اللام وإن كان بينهما مساواة مثل إنسان ناطق وليث أسد. فالإضافة ممتنعة وإن كان بينهما عموم من وجه فالمضاف إليه إما أصل للمضاف بأن صنع المضاف من المضاف إليه مثل خاتم فضة. فالإضافة بمعنى من. أو يكون المضاف أصلاً للمضاف إليه فالإضافة بمعنى اللام مثل فضة خاتمي خير من فضة خاتمك. والإضافة عند الحكماء مقولة من المقولات التسع للعرض وهي عندهم نسبة معقولة بالقياس إلى نسبة أخرى معقولة بالقياس إلى الأولى. ولذا قالوا الإضافة هي النسبة المتكررة كالأبوة والبنوة لأنها إذا تحصل في محل تحصل في محل آخر ـ ألا ترى أن الأبوة إذا حصلت في زيد حصلت البنوة في عمر وهو ابنه وإن اختلفت بالشخص وبعبارة أخرى الإضافة حالة نسبية متكررة بحيث لا تعقل إحداهما إلا مع الأخرى. والمراد بالنسبية ما يكون من جنس النسبة لا ما يكون حاصلاً بالنسبة كما فسر بعضهم النسبية بالحاصلة بسبب النسبة فإن الإضافة هي عين النسبة المتكررة لا أمر غير النسبة حاصل بالنسبة فافهم.

الأضحية: بضم الهمزة وكسرها على أفعولة فاعل اعلال مرمي من الضحوة سميت بها لأن غالب ذبحها فيها وفي الصحاح عن الأصمعي أن فيها أربع لغات (أضحية) بضم الهمزة وكسرها والجمع أضاحي كالأوقية من الوقاية جمعها الأواقي بالتشديد والتخفيف على ما في المغرب. و (ضحية) والجمع ضحايا كهدية وهدايا و (اضحاة) والجمع أضحى كأرطأة وأرطى. وفي الكرماني (والمضمرات) أن الأضحية بمعنى التضحية. ويؤيده وصفهم بالوجوب. وقيل إن الأضحية منسوبة إلى الأضحى وفيه أن الواجب على هذا أن يقال أضحوية لأن الألف الثالثة أو الرابعة إذا كانت مقلوبة تقلب واواً في النسبة كما تقرر. والأضحية في الشرع اسم لما يذبح من الحيوان المخصوص في أيام النحر بنية القربة لله تعالى وإنما سمي بتلك لأنه يذبح وقت الضحى فسمي الواجب باسم وقته وتفصيله ما في شرح الوقاية أن الأضحية هي شاة من فرد وبقرة أو بعير منه إلى سبعة إن لم يكن لفرد من السبعة أقل من سبع حتى لو كان لأحد السبعة أقل من السبع لا يجوز من أحد لأن وصف القربة لا يتجزى. وتجب على حر مسلم ذكر أو أنثى مقيم موسر عن نفسه لا عن طفله فجر يوم النحر إلى غروب الشمس من اليوم الثالث من أيام النحر وهو الثاني عشر من ذي الحجة فهو آخر أيام النحر التي أولها العاشر من ذي الحجة وأما أيام التشريق فأولها الحادي عشر من ذي الحجة ـ وآخرها الثالث عشر منه ـ فالعاشر يوم النحر فقط ـ والثالث عشر يوم التشريق فقط ـ والحادي عشر والثاني عشر منهما. وفي الحصن الحصين وإذا ذبح سمى وكبر ووضع رجله على صفاحه أي عرض خده ويقول في الأضحية (بسم الله اللهم تقبل مني ومن أمة محمد أني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض على ملة إبراهيم حنيفاً وما

أنا من المشركين إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين لا شريك له وبذلك أمرت وأنا من المسلمين اللهم منك ولك بسم الله والله أكبر) ثم يذبح ويضحي بالجماء والخصي ـ والثولاء ـ لا بالعمياء ـ والعوراء ـ والعجفاء ـ والعرجاء ـ ومقطوع أكثر الأذن ـ أو الذنب ـ أو الألية ـ ولا بالمذهوب بأكثر ضوء العين والمراد بالعرجاء هي التي لا تمشي إلى المذبح ذكره قاضيخان. وفي الخلاصة العرجاء إن كانت تمشي بثلاث قوائم لا يجوز وأن تضع الرابع وتستعين بها يجوز.

الإضراب: هو الإعراض عن الشيء بعد الإقبال عليه نحو ضربت زيداً بل عمرواً. وبعبارة أخرى أن يجعل المتبوع في حكم المسكوت عنه يحتمل أن يلابسه الحكم وأن لا يلابسه فنحو جاءني زيد بل عمرو يحتمل مجيء زيد وعدم مجيئه. وفي كلام ابن الحاجب رحمه الله أن «بل» يقتضي عدم المجيء قطعاً عن المتبوع مع صرف الحكم إلى التابع وإثباته له. وفي تحقيق هذا تطويل كما في المطول.

الاضطباع: هو أن يلقي طرف ردائه على كتفه الأيسر ويخرجه تحت إبطه الأيمن ويلقي طرفه الآخر على كتفه الأيسر فيبقى كتفه الأيمن مكشوفة واليسرى مغطاة بطرفي الإزار مأخوذ من الضبع وهو العضد لأنه يبقى مكشوفاً.

باب الألف مع الطاء المهملة

الإطراد: الشيوع والكثرة ومعنى إطراد المعرف بالكسر استلزامه المعرف بالفتح في الوجود والثبوت أي متى وجد المعرف بالكسر وجد المعرف بالفتح ويلزمه منع المعرف لأنه يعلم من هذا الاستلزام أن المعرف بالكسر بحيث لا يدخل فيه شيء من أغيار المعرف بالفتح. وهذا معنى منع المعرف بالكسر ومعنى انعكاس المعرف بالكسر استلزامه المعرف بالفتح في العدم والانتفاء أي متى انتفى المعرف بالكسر انتفى المعرف بالفتح. ويلزمه جمع المعرف لأنه يعلم من الاستلزام المذكور أن جميع أفراد المعرف بالفتح مندرج تحت المعرف بالكسر بحيث لم يبق فرد من أفراد المعرف بالفتح خارجاً عن المعرف بالكسر غير داخل تحته. وهذا معنى جمع المعرف بالكسر. وقد علم من هذا البيان العظيم القدر الرفيع الشأن معنى كون التعريف جامعاً ومانعاً ومطرداً ومنعكساً ومعنى الجمع والمنع. والإطراد والانعكاس. وإن ما وقع في كلام المنطقيين أن المعرف بالكسر لا بد أن يكون مساوياً للمعرف بالفتح وأن المعرف بالكسر لا بد أن يكون جامعاً ومانعاً ومطرداً ومنعكساً راجع إلى أمر واحد وهو اشتراط المساواة بين المعرف والمعرف فافهم واحفظ وكن من الشاكرين.

والإطراد في البديع: هو أن تأتي بأسماء الممدوح أو غيره وأسماء آبائه على

ترتيب الولادة من غير تكلف في السبك كقوله عليه الصلاة والسلام الكريم ابن الكريم ابن الكريم ابن الكريم يوسف بن يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم.

الأطناب: أداء المقصود بأكثر من العبارة المتعارفة.

باب الألف مع الظاء المعجمة

أظهر من أن يخفى: في بطلانه أظهر من أن يخفى إن شاء الله تعالى.

باب الألف مع العين المهملة

أعظم مفرد وأعظم عدد: وأكثر عدد مترادفة[١] وهو كل عدد من الآحاد يمكن ضربه في كل واحد واحد من مراتب المقسوم عليه. ونقصان الحاصل مما تحاذيه من المقسوم ومما على يساره إن كان في يساره شيء. وضابطة طلب المفرد الأعظم أنه ينظر في أنه كم مرة يمكن إسقاط مجموع المقسوم عليه مما يحاذيه من سطر المقسوم أو منه ومن جملة ما على يساره فعدد مراتب الإسقاط هو عدد ذلك المفرد الأعظم فليحفظ فإنها فائدة جميلة جليلة.

الإعادة: في الأداء.

الاعتكاف: من العكوف وهو الحبس والإقامة. وشرعاً هو لبث في مسجد مع الصوم والنية. والمعنى اللغوي موجود فيه مع زيادة. وفي كنز الدقائق سن لبث في مسجد جماعة بصوم ونية. وعن أبي حنيفة رحمه الله أنه لا يصح إلا في مسجد يصلي فيه الخمس. وعنه أن الواجب لا يجوز في غير مسجد الجماعة والنفل فيه يجوز فيه. وعنه أن كل مسجد به إمام ومؤذن معلوم ويصلي فيه الخمس بالجماعة فإنه يعتكف فيه. وأفضل ما يكون في المسجد الحرام ثم في مسجد النبيﷺ ثم في بيت المقدس ثم في الجامع ثم في كل مسجد أهله أكثر. قال الشيخ هو سنة. وقال القدوري مستحب. وقال صاحب الهداية والصحيح أنه سنة مؤكدة. والصحيح التفصيل فإن كان منذوراً تعليقاً أو تنجيزاً فواجب. وفي العشرة الأواخر من رمضان سنة، وفي غيره من الأزمنة مستحب وأقل الاعتكاف النفل ساعة فهو على ثلاثة أقسام.

وأما شروطه فالنية فلا يجوز بلا نية ـ ومسجد جماعة ـ والصوم وهو شرط في الاعتكاف الواجب وليس بشرط في التطوع ـ والإسلام ـ والعقل ـ والطهارة عن الجنابة

(١) أي كل واحد من هذه الثلاثة المذكورة المترادفة ١٢ هامش الأصل.

والحيض والنفاس ـ ولا يشترط البلوغ ـ والذكورة ـ والحرية ـ وإنما قلنا إن أقل الاعتكاف النفل ساعة لما في التبيين وليس لأقل الاعتكاف التطوع تقدير على الظاهر حتى لو دخل المسجد ونوى الاعتكاف إلى أن يخرج منه صح وله آداب ـ ومفسدات في كتب الفقه. واعلم أنه لو قال لله علي أن أعتكف رمضان أو أعتكف هذا الشهر مشيراً إلى رمضان فصام ولم يعتكف لزمه قضاء الاعتكاف شهراً متتابعاً بصوم مبتدأ ولا يجوز أن يقضيه في رمضان آخر مكتفياً بصومه خلافاً فالزفر رحمه الله والدليل في التلويح.

واعلم أنه روي أن بعض الصحابة رضي الله تعالى عنهم كانوا يخرجون من المسجد حالة الاعتكاف ويباشرون مع أهلهم ثم يرجعون إليه فنزلت ﴿**ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد**﴾ ـ وفي الكشاف فيه دليل على أن الاعتكاف لا يكون إلا في المسجد تم كلامه ـ أقول كيف جعل جار الله عدم الدليل دليلاً لأن التخصيص يجعل المخصوص عاماً كما تقول لا تصلوا وأنتم نائمون في المسجد فكيف يفهم منه أن النوم لا يكون إلا فيه. وقال القاضي البيضاوي رحمه الله فيه دليل على أن الاعتكاف يكون في المسجد بدون أداة الحصر. فإن أراد ما أراد صاحب الكشاف فعليه ما عليه. وإن أراد نفس الجواز فيه فلا حاجة إلى الاستدلال لأن الأمم كافة لا يخالفون له بل الخلاف في أن الاعتكاف هل يشترط له المسجد أم يجوز في غيره من الأمكنة، وقد تصدى الفاضل المدقق عصام الدين في حاشيته على البيضاوي بجوابه بتكلف لا يسعه المساجد فلذا تركتها على حاله.

الأعلام: بالفتح جمع علم محركاً وهو التل والعلامة وعلامة العسكر وبالكسر الإشعار والتنبيه.

الأعيان: الموجودات الخارجية مطلقاً جواهر وأعراضاً جمع العين أي الموجود الخارجي كما أن الصور هي الموجودات الذهنية جمع الصورة أي الموجود الذهني. فأعيان الموجودات شاملة للجواهر والأعراض. وقد يقال الأعيان على ما له قيام بذاته فيكون مقابلاً للإعراض. ومعنى قيامه بذاته أن يتحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شيء آخر بخلاف العرض فإن تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذي هو موضوعه الذي يقوم به هذا عند المتكلمين. وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته استغناءه عن محل يقومه ومعنى قيامه بشيء آخر اختصاصه به بحيث يصير الأول نعتاً والثاني منعوتاً سواء كان متحيزاً كما في سواد الجسم أولاً كما في صفات المجردات كالباري عز شأنه والعقول والنفوس الفلكية. وجاء الأعيان بمعنى الخيار والشرفاء أيضاً يقال هم أعيان القوم أي خيارهم وشرفاؤهم ومنه بنو الأعيان للإخوة والأخوات لأب وأم.

الأعيان الثابتة: اعلم أن الصور العلمية الإلهية تسمى بالأعيان الثابتة عند الصوفية وبالماهيات عند الحكماء. (ف(١٥)).

وقال السيد السند الشريف قدس سره الأعيان الثابتة هي حقائق الممكنات في علم الحق تعالى وهي صور حقائق الأسماء الإلهية في الحضرة العلمية لا تأخر لها عن الحق إلا بالذات لا بالزمان وهي أزلية أو أبدية والمعنى بالإضافة التأخر بحسب الذات لا غيره.

الإعصار: بالكسر فشردن وقال الحكماء وقد تحدث رياح مختلفة الجهة دفعة فتدافع تلك الرياح الأجزاء الأرضية فتنضغط تلك الأجزاء بينها مرتفعة كأنها تلتوي على نفسها وهي الإعصار بالكسر. (ف(١٦)).

أعلم من جدار: أي فلان أعلم من جدار قس على الشتاء أبرد من الصيف.

أعون: من الإعانة وبناء أفعل التفضيل من باب الأفعال قياسي عند سيبويه وقيل سماعي لا من العون على ما قيل لأن العون اسم جامد على ما في القاموس لكن وقع في شرح التسهيل للمصري ناقلاً عن بعض الكتب أنه مصدر.

الإعلال: في اصطلاح التصريف تغيير حرف العلة للتخفيف والتغيير جنس شامل للإعلال ولتخفيف الهمزة والإبدال. فلما قيد بحرف العلة خرج تخفيف الهمزة والإبدال مما ليس بحرف علة كاصيلال في أصيلان لقرب المخرج. وقولهم للتخفيف أيضاً فصل خرج به نحو أعالم بالهمزة في عالم فبين تخفيف الهمزة والإعلال مباينة كلية وبين الإبدال والإعلال عموم من وجه إذ وجدا في نحو قال ووجد الاعتلال بدون الإبدال في يقول والإبدال بدون الإعلال في إصيلال. والإعلال على ثلاثة أقسام (القلب) كما في قال (والحذف) كما في قلت (والإسكان) كما في يقول وسميت الألف والواو حروف الإعلال لما وقع فيها من التغيرات المطردة. وقد جعل بعضهم الهمزة من حروف العلة لذلك ولم يعدها كثير إذ لم يجر فيها ما أجرى في حروف العلة من الاطراد اللازم في كثير من الأبواب.

الإعراب: الإظهار وإزالة الفساد على أنه من عربت معدته إذا فسدت والهمزة للسلب. وعند النحاة الحركة أو الحرف الذي يكون سبباً قريباً لاختلاف آخر المعرب. وعند بعضهم الإعراب اختلاف آخر الكلمة باختلاف العوامل لفظاً وتقديراً.

الإعجاز: (عاجز گردانيدن)[1]. والإعجاز في كلام الله تعالى أن يؤدي المعنى بطريق هو أبلغ من جميع ما عداه من الطرق. فإعجاز كلام الله تعالى إنما هو بهذا

(١) جعلك عاجزاً.

الطريق وهو كونه في غاية البلاغة ونهاية الفصاحة على ما هو الرأي الصحيح. والمراد بكونه أبلغ من جميع ما عداه أنه أبلغ من كل ما هو غير كلام الله تعالى حتى لا يمكن للغير الإتيان بمثله لأن الله تعالى قادر على الإتيان بمثل القرآن مع كونه معجزاً والذي ذكرنا هو المعنى الاصطلاحي للإعجاز على ما هو الرأي الصحيح. وأما معناه اللغوي فهو كون الكلام بحيث لا يمكن معارضته والإتيان بمثله من أعجزته إذا جعلته عاجزاً فالبلاغة ليست بداخلة في معناه اللغوي. ولهذا اختلفوا في جهة إعجاز القرآن مع الاتفاق على كونه معجزاً فقيل إنه ببلاغته وقيل بإخباره عن المغيبات وقيل بأسلوبه الغريب وقيل بصرف الله تعالى العقول عن المعارضة.

الإعارة: تمليك المنفعة بلا عوض مالي.

الأعيان المضمونة بأنفسها: هي ما يجب مثلها إذا هلكت إن كانت مثلية وقيمتها إن كانت قيمية كالمقبوضة على سوم الشراء والمغصوب.

الأعيان المضمونة بغيرها: على خلاف ذلك كالمبيع والمرهون.

الإعتاق: في اللغة إعطاء القوة من العتق الذي هو القوة يقال عتق الطائر إذا قوي وطار عن وكره. وفي الشرع هو إثبات قوة شرعية تثبت في المحل عند زوال الرق والملك. والرق عجز حكمي لا يقدر به على التصرفات والولايات فإن الشارع حكم بعجز الرقيق عن تلك التصرفات فإذا زال عنه ذلك العجز يقدر الإنسان على تلك التصرفات الشرعية.

الاعتذار: محو أثر الذنب.

الاعتراض: في اللغة المزاحمة ويقال فيه اعتراض أي مزاحمة وإشكال. وفي الاصطلاح هو أن يؤتى في أثناء الكلام أو بين كلامين متصلين معنى بجملة أو أكثر لا محل لها من الإعراب لنكتة سوى رفع الإبهام ويسمى الحشو أيضاً كالتنزيه في قوله تعالى ﴿**ويجعلون لله البنات سبحانه ولهم ما يشتهون**﴾ فإن قوله تعالى سبحانه جملة متعرضة لكونه بتقدير سبحت سبحانه وقعت في أثناء الكلام لأن قوله تعالى ﴿**ولهم ما يشتهون**﴾ عطف على قوله ﴿**لله البنات**﴾ النكتة فيه تنزيه الله تعالى عما ينسبون إليه.

الإعدام أزلية: يعني لا ابتداء لها لأن العدم ليس بصالح لأن يكون أثراً. وأما بقاء الشيء على العدم فمستند إلى بقاء عدم مشية الفعل. فعدم العالم أزلي ليس بداخل تحت الإرادة فتعلق إرادة الله تعالى ليس إلا بالموجودات لأن إعدام الحوادث لو كانت مسبوقة بالإرادة لكانت حادثة لأن أثر الإرادة حادث بالاتفاق كما قال السيد السند قدس سره في شرح المواقف العدم ليس أثراً مجعولاً للقادر كالوجود بل معنى استناده إليه أنه

لم يتعلق مشيته بالفعل فلم يوجد الفعل لأن استناد العدم إلى القادر يقتضي حدوثه كما في الوجود فيلزم أن لا يكون عدم العالم أزلياً ويعلم من قوله عليه الصلاة والسلام ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن أن العدم ليس بمسند إلى مشيته تعالى وإرادته فإنه عليه السلام أسند عدم الفعل إلى عدم المشية لا إلى مشية العدم فعدم إرادة الشيء علة لعدم ذلك الشيء، ويعلم من ها هنا دليل آخر على أن الإعدام ليست بالإرادة وهو أنها لو كانت بالإرادة ومعلولة لها للزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي وهو محال.

الاعتبار: رد الشيء إلى نظيره بأن يحكم عليه بحكمه ومنه سمي الأصل الذي يرد إليه النظائر عبرة. وهذا يشمل الألفاظ والقياس العقلي الذي هو القسم الأول من الحجة. والشرعي الذي هو التمثيل في اصطلاح أرباب المعقول. وقيل الاعتبار الألفاظ وقد يستعمل في القياس في الأمور العقلية كما في قوله تعالى **﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾** أي فقيسوا وتنقيح هذا المقام وتوضيحه في التلويح.

الأعداد المتحابة: قال جلال العلماء رحمه الله في الأنموذج أن الأعداد المتحابة كل عددين يكون كسور كل واحد منهما مساوياً للآخر مثل مائتين وعشرين ومائة وأربعة وثمانين. فإن كسور كل منهما تساوي الآخر ولا محالة يكون أحدهما زائداً والآخر ناقصاً. والعدد الزائد وهو (٢٢٠) في هذا المثال يسمى عدد المحب والعدد الناقص الذي هو الزائد صورة وهو (٢٨٤) في هذا المثال يسمى عدد المحبوب. وطريق استخراج هذين العددين في المراتب التي يوجدان فيها هو أن يؤخذ زوج الزوج كالأربعة في المثال المذكور ويضاف إليه واحد فيصير خمسة فيضرب في اثنين يصير عشرة فزاد عليه واحد يصير أحد عشر ضربته في الخمسة فيصير (٥٥) فيضرب هذا في الأربعة فيصير مائتين وعشرين وهو عدد المحب. ثم يجمع الخمسة مع أحد عشر يصير ستة عشر تضربها في أربعة وستين تضمّه إلى عدد المحب يصير مائتين وأربعة وثمانين وهو العدد المحبوب. وهذان العددان لا يوجدان في مرتبة الآحاد والعشرات. وابتداء وجودهما من مرتبة المئات ثم يوجدان في غيرها من المراتب ولا يوجد في كل مرتبة إلا متحابان فقط. ويشترط في تحصيلهما أن يكون الحاصل من زيادة واحد على زوج الزوج فرداً أولاً. وكذا الحاصل من زيادة الواحد على مضروب هذا الفرد الأول في زوج الزوج السابق كأحد عشر في المثال. وتفصيل ذلك في الارثماطيقي. ثم إنهم ذكروا أنه إذا كان عند إنسان خاتم أو لوح من فضة أو ذهب أو غيرهما وينقش فيه مربع (٢٢٠) وعند آخر خاتم أو لوح من ذلك الجنس فيه مربع (٢٨٤)، فإن من عنده المربع الثاني يحب من عنده المربع الأول ويميل إليه، بل ذكر أفلاطون أنه إذا اتفق أن يكون عند أحد العدد الأقل من أي جنس كان وعند الآخر

العدد الأكثر من ذلك الجنس يترتب عليه ذلك بخاصة. والسر في تعيين العدد الأول للمحب أن المحب من حيث إنه محب أنقص من المحبوب من حيث إنه يحتاج ويشتاق إليه فناسب المحب الأنقص والمحبوب الأكثر انتهى.

باب الألف مع الغين المعجمة

الإغماء: فتور غير طبيعي لا بمخدر يزيل القوى أو يعجز به ذو العقل عن استعماله مع قيامه حقيقة. قوله (غير طبيعي) يخرج النوم وقوله (لا بمخدر) يخرج الفتور بالمخدرات وقوله (يزيل القوى) يخرج العته ويسقط به الأداء كما في الصلاة إذا زاد على يوم وليلة باعتبار الصلاة عند محمد رحمه الله يعني ما لم تصر الصلاة ستاً لا يسقط عنه القضاء وباعتبار الساعات عندهما حتى لو أغمي عليه قبل الزوال ثم أفاق في اليوم الثاني بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما لأنه من حيث الساعات أكثر من يوم وليلة. وعنده عليه القضاء ما لم يمتد إلى وقت العصر حتى تصير الصلاة ستاً وامتداده في الصوم نادر فلا يعتبر حتى لو أغمي عليه في جميع الشهر ثم أفاق بعد مضيه يلزمه القضاء.

باب الألف مع الفاء

الإفتاء: بيان حكم المسألة وإن أردت حق التحقيق وكمال التفصيل والتدقيق فانظر في الفتوى.

﴿افترى على الله كذباً﴾: بفتح الهمزة لأنه كان في الأصل أافترى فحذفت همزة الوصل تخفيفاً والباقية الهمزة المفتوحة وهي همزة الاستفهام فلا تغفل.

الأفعال العامة: هي الأفعال التي لا توجد كل فعل بل كل شيء في الذهن أو في الخارج أو في علم الباري عز شأنه ألا وهو موصوف بها وهي أربعة كما في هذا الشعر:

افعال عموم نز دار باب عقول — كون‌است‌ووجوداست‌وثبوت‌است‌وحصول

الأفعال الخاصة: ما يقابلها.

الافتراء: هو الكذب عن عمد وأما الكذب لا عن عمد ليس بافتراء.

الأفعال الناقصة: أفعال وضع كل واحد منها لتقرير فاعله وتثبيته إيجاباً أو سلباً على صفة يدل عليها خبره. وإنما سميت ناقصة لأنها لا تتم بمرفوعها كالأفعال الغير الناقصة ففيها احتياج إلى الخبر. وكل شيء فيه احتياج فيه نقصان وإن أردت الاطلاع على

الحقائق والدقائق في هذا المقام فارجع إلى جامع الغموض منبع الفيوض.

أفعال المقاربة: أفعال وضع كل واحد منها لغرض الدلالة على قرب حصول خبره لفاعله في اعتقاد المتكلم. ثم سبب اعتقاده ذلك القرب ومنشأه أحد الأمور الثلاثة على سبيل الانفصال الحقيقي **أحدها** رجاء المتكلم وطمعه بحصول الخبر للفاعل دون الجزم واليقين بذلك الحصول مثل عسى في عسى زيد يخرج فإنه موضوع بغرض الدلالة على قرب حصول الخروج لزيد في اعتقاد المتكلم بسبب أنه يرجو ويطمع حصوله له **وثانيها** إشراف الخبر على حصوله للفاعل يعني أن المتكلم لما رأى إشراف الخبر على حصوله للفاعل فيعتقد بقرب حصوله له ويخبر عنه مثل كاد محمد أن يكون رسولاً فإنه موضوع بغرض الدلالة على قرب حصول الرسالة لهﷺ في اعتقاد المتكلم يعني أنه لما رأى قبل البعثة آثار النبوة والرسالة لامعة على نبيناﷺ وإشرافها على حصولها لهﷺ جزم بقرب حصولها لهﷺ. **وثالثها** شروع الفاعل في الأسباب المفضية إلى حصول الخبر له يعني أن المتكلم لما رأى أن الفاعل شرع في تلك الأسباب جزم بقرب حصوله له مثل طفق في طفق زيد يخرج فإنه موضوع للدلالة على قرب حصول الخروج لزيد في اعتقاد المتكلم بسبب شروع زيد في ما يفضي إلى الخروج ويسمى القرب الذي سببه الأمر الأول دنو الرجاء والثاني دنو الحصول والثالث دنو الأخذ من قبيل إضافة المسبب إلى السبب. ومما أوضحنا لك يتضح قولهم أفعال المقاربة ما وضع لدنو الخبر رجاء أو حصولاً أو أخذا فيه وإنما سميت هذه الأفعال بهذا الاسم لدلالتها على القرب.

أفعال المدح والذم: أفعال وضع بعضها لإنشاء مدح عام مثل نعم وبعضها لإنشاء ذم عام مثل بئس.

أفعال التعجب: ما وضع لإنشاء التعجب وله صيغتان ما أفعله وأفعل به.

الأفق: في اللغة كرانه وجانب ـ وفي اصطلاح الهيئة يطلق على ثلاث دوائر ـ **أحدها** دائرة عظيمة تفصل بين ما يرى من الفلك وبين ما لا يرى منه ويقوم الخط الواصل بين سمتي الرأس والقدم عموداً عليها ويسمى الأفق الحقيقي. **والثانية** دائرة صغيرة ثابتة تماس الأرض من فوق موازية للأفق الحقيقي ويسمى الأفق الحسي **والثالثة** دائرة ثابتة ترتسم محيطها من طرف خط يخرج من البصر إلى سطح الفلك الأعظم مماساً للأرض إذا أدير ذلك الخط مع ثبات طرفه الذي يلي البصر ومماسة للأرض ويسمى الأفق الحسي أيضاً. وفي الدر المنثور دائرة الأفق دائرة عظيمة تفصل بين الظاهر والخفي من الفلك وقطباها سمت الرأس وسمت الرجل والدوائر الموازية لها دوائر المقنطرات فالتي فوقه مقنطرات ارتفاع والتي تحته مقنطرات انحطاط.

الأفق الأعلى: هي نهاية مقام الروح. وهي الحضرة الواحدية والحضرة الألوهية.

الأفق المبين: هي نهاية مقام القلب. واسم كتاب صنفه الباقر جل نظره فيه في تحقيق الزمان والدهر والسرمد.

الافتراق: في الأكوان.

باب الألف مع القاف

الإقدام: (پيش آمدن واختيار نمودن)[١] ولا يجوز الإقدام على الزنا بالإكراه وكذا لا يجوز الإقدام على القتل بالإكراه.

الإقامة: مثل الأذان في الكلمات إلا أنه تزاد فيها كلمتان قد قامت الصلاة قد قامت الصلاة. فهي سبع عشرة كلمة ويفصل بين الأذان والإقامة مقدار ركعتين أو أربع ركعات. يقرأ في كل ركعة نحواً من عشر آيات والأولى للمؤذن أن يتطوع بين الأذان والإقامة فإن لم يصل يجلس بينهما. وأما إذا كان في المغرب فالمستحب أن يفصل بينهما بسكتة ويسكت قائماً مقدار ما يمكن فيه من قراءة ثلاث آيات قصار هكذا في الزاهدي. وفي حواشي كنز الدقائق يفصل بينهما في الفجر يقرأ عشرين آية. وفي الظهر والعشاء بقدر ما يصلي أربع ركعات يقرأ في كل ركعة عشر آيات. وفي العصر بقدر ركعتين يقرأ فيهما عشرين آية.

الأقرب فالأقرب: الأقرب مبتدأ وخبره محذوف يعني الأقرب أولى من الأبعد فالفاء في قوله فالأقرب للتعقيب أي بعد الأقرب المذكور أي فمن كان بعده أقرب فهو أولى عند عدم الأقرب الأول.

الإقرار: في الشرع إخبار بحق لآخر عليه. وبعبارة أخرى هو إخبار عن ثبوت حق الغير على نفسه فلا يكون الإقرار إنشاء فحكمه ظهور المقربة لا إنشاؤه فافهم.

الاقتباس: في اللغة (نور چيدن)[٢]. وفي البديع هو أن يضمن الكلام نظماً أو نثراً شيئاً من القرآن أو الحديث لا على طريقة أن ذلك الشيء من القرآن أو الحديث يعني على وجه لا يكون فيه إشعار بأنه منه كما يقال في أثناء الكلام قال الله تعالى كذا وقال النبي عليه الصلاة والسلام كذا ونحو ذلك فإنه لا يكون اقتباساً كقول ابن شمعون في وعظه يا قوم اصبروا عن المحرمات. وصابروا على المفترضات. ورابطوا بالمراقبات. واتقوا الله في الخلوات. يرفع لكم الدرجات. وكقول الحريري قلنا شاهت الوجوه وقبح وهو لفظ الحديث على ما روي أنه لما اشتد الحرب يوم حنين أخذ

---

(١) التصدر والاختيار.

(٢) اقتطاع النور، أو أخذ النور، أو فصل شيء محدد عن أشياء أخرى مختارة.

النبيﷺ كفاً من الحصباء فرمى به وجوه المشركين وقال عليه الصلاة والسلام شاهت الوجوه وقبح أي قبحت الوجوه. وقبح على المبني للمفعول أي لعن من قبحه الله بفتح العين أي أبعده عن الخير. والاقتباس على ضربين **أحدهما** ما لم ينقل فيه المقتبس عن معناه الأصلي **والثاني** خلافه مثال الأول ما تقدم ومثال الثاني كقول ابن الرومي:

لئن أخطأت في مدحك ما أخطأت في منعي لقد أنزلت حاجاتي بواد غير ذي زرع

مقتبس من قوله تعالى ﴿**رب إني أسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم**﴾ لكن معناه في القرآن واد لا ماء فيه ولا نبات. وقد نقله ابن الرومي إلى جناب لا خير فيه ولا نفع (يعني درمدح توخطا نكرده ام اگربر تقديريكه خطا كرده ام ليكن توخطا نخواهي كرد در منع من ازحاجت زيرا كه آورده ام حاجت خود را درجنابى كه خير ونفع نداره)[1].

الاقتضاء: (تقاضا كردن وطلب نمودن)[2] يقال اقتضى الدين وتقاضاه أي طلبه. وفي أصول الفقه هو طلب الفعل مع المنع عن الفعل وهو التحريم أو بدونه وهو الكراهة.

اقتضاء النص: في أصول الفقه دلالة الشرع على أن هذا الكلام لا يصح إلا بالزيادة عليه. وأيضاً اقتضاء النص جعل غير المنطوق منطوقاً لتصحيح المنطوق، وتفصيله أن الشرع متى دل على زيادة شيء في الكلام لصيانته عن اللغو ونحوه. فالحاصل أعني صيانة الكلام هو المقتضي بالكسر والمزيد هو المقتضي بالفتح. ودلالة الشرع على أن هذا الكلام لا يصح إلا بزيادة ذلك الأمر المزيد على ذلك الكلام هي الاقتضاء مثل أعتق عبدك عني بألف. فإن صحة هذا الكلام شرعاً موقوفة على أمر زائد عليه وهو البيع بالألف والوكالة فكأنه قال بع عبدك هذا عني بألف وكن وكيلي في الإعتاق فيثبت البيع والوكالة اقتضاء. فإن عتق عبد الغير بالألف بدون البيع والوكالة غير صحيح شرعاً فالكلام المذكور بدون اعتبارهما سابقاً لغو. فدلالة الشرع على أن هذا الكلام لا يصح إلا بزيادة البيع والوكالة اقتضاء النص وصيانته عن اللغو المقتضي (اسم الفاعل) وذلك الأمر الزائد هو المقتضي (اسم المفعول). وإنما قيدنا الدلالة بالشرع احترازاً عن المحذوف مثل ﴿**واسأل القرية**﴾. فإن صدقه عقلاً لا شرعاً موقوف على زيادة أمر أعني الأهل أي اسأل أهل القرية. فدلالة الكلام على المحذوف ليست من باب الاقتضاء هذا تعريف الاقتضاء عند بعض المحققين. وقيل الكلام الذي لا

---

(١) يعني لم أخطىء في مدحك على تقدير أنني أخطأت، لكن لن تخطىء أنت في منعك حاجتي، حتى لا يكون الأمر أنني أتت حاجتي إلى من لا خير ولا نفع لديه.

(٢) التمني والطلب.

يصح إلا بزيادة أمر عليه هو المقتضي (اسم الفاعل) وطلبه الزيادة هو الاقتضاء والمزيد هو المقتضي (اسم المفعول) فالاقتضاء حينئذ أعم مما ذكر سابقاً لأن الصحة غير مقيدة بالشرعية. وقريب من ذلك ما قيل إن الاقتضاء هو دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه أو صحته عقلاً أو شرعاً أو لغة. قوله (صدقه) ليدخل نحو رفع عن أمتي الخطأ والنسيان. فإن صدق هذا الكلام موقوف على اعتبار نفي حكم المؤاخذة لأن عين الخطأ والنسيان واقع. وقوله (عقلاً) ليدخل نحو قوله تعالى **﴿وجاء ربك﴾**. أي أمر ربك لامتناع المجيء على الله تعالى. وقوله (شرعاً) ليدخل نحو أعتق عبدك هذا عني بألف. وقوله (لغة) ليدخل نحو قوله تعالى **﴿والله ورسوله أحق أن يرضوه﴾**. أي ممن أن يرضوه.

ويعلم من هذا البيان أن المقتضي بالفتح لكونه محتاجاً إليه لازم متقدم ولذا اعترض بأنهم اتفقوا على أن الطلاق والعقود في مثل طلقتك وأنت طالق ونكحتك وبعت واشتريت بطريق الاقتضاء وليس ها هنا لازم متقدم بل متأخر لأن تلك الصيغ كلها في الشرع إنشاءات وموضوعة لإثبات هذه المعاني لا لإخبارها. فالطلاق الثابت مثلاً من قبل الزوج بطريق الإنشاء يكون ثابتاً بقوله أنت طالق أو طلقتك فيكون متأخراً لا متقدماً وقس عليه بعت واشتريت. والجواب أنه ليس معنى كون هذه الصيغ إنشاءات في الشرع أنها نقلت عن معنى الأخبار بالكلية ووضعت لإيقاع هذه الأمور وإنشائها بل معناه أنها صيغ توقف صحة مدلولاتها على ثبوت هذه الأمور من جهة المتكلم أولا يعني أن الشارع اعتبر إيقاع الطلاق مثلاً من جهة المتكلم قبيل كلامه أنت طالق أو طلقتك بطريق الاقتضاء بأنه طلق امرأته قبيل كلامه فيخبر عن ذلك الإيقاع بقوله أنت طالق أو طلقتك. وإنما اعتبر هذا صوناً لكلامه عن الكذب فكلامه باق على الخبرية لكن لما لم يكن الطلاق ثابتاً قبل ثم قد ثبت بهذا النوع من الكلام سمي كلامه هذا إنشاء وقس عليه أنكحتك وبعت واشتريت وها هنا أنظار وتحقيقات ومن أراد التوضيح فعليه النظر في التلويح في باب الاقتضاء.

واعلم أن قوله عليه الصلاة والسلام رفع عن أمتي الخطأ والنسيان. لا يستقيم بلا تقدير لوقوع الخطأ والنسيان من الأمة وثمة تقديرات متعددة بحسب حكم دنيوي كالعقوبة والضمان والمذمة والملامة. وأخروي كالحساب والعقاب والحسرة والندامة. فعلى هذا المحذوف من المقتضي بالفتح ودلالة الكلام على المحذوف من باب الاقتضاء وأيضاً من جعل المحذوف من المقتضي عرف الاقتضاء بأنه جعل غير المنطوق منطوقاً تصحيحاً للمنطوق شرعاً أو عقلاً أو لغة.

واعلم أن عامة الأصوليين من أصحابنا المتقدمين وأصحاب الشافعي وغيرهم جعلوا المحذوف من باب المقتضي ولم يفصلوا بينهما فعرفوا الاقتضاء بحيث يشمل

تعريفه للمحذوف أيضاً كما علمت. والمحققون المتأخرون عرفوه بما يخرج عنه المحذوف وفرقوا بينهما بوجوه. **أحدها** أن المقتضي شرعي كثبوت البيع والوكالة في المثال المذكور. وكثبوت المصدر الذي هو التطليق في قوله أنت طالق فإنه لما وصفها بالطالقية وأخبر بها اقتضى ذلك وجود التطليق من قبله ليصح وصفها بانطلاق والإخبار به شرعاً. والمحذوف لغوي كما مر **والثاني** أن الكلام لا يتغير بتصريح المقتضي وقد يتغير بتصريح المحذوف كما في قوله تعالى **﴿واسأل القرية﴾**. فإنه إذا صرح بالأهل الذي هو المحذوف يصير السؤال واقعاً عليه ويتغير إعراب القرية من النصب إلى الجر **والثالث** أنه ليس من شرط المحذوف انحطاط رتبته عن المظهر لأنه ليس بتابع فإن الأهل ليس بتابع للقرية وشرط في المقتضي ذلك لأنه تبع. **والرابع** أنه في باب الاقتضاء يكون المقتضي (بالفتح) والمنصوص أعني المقتضي (بالكسر) مرادين للمتكلم كما في قوله أعتق عبدك هذا عني بألف يكون الإعتاق والتمليك مقصودين للآمر. وفي الحذف يكون المحذوف هو المراد دون المصرح به فإن المراد في السؤال في قوله تعالى **﴿واسأل القرية﴾**. هو الأهل دون القرية. **والخامس** أن المقتضي لا يقبل العموم عندنا والمحذوف يقبله عند من فصله عن المقتضي كما بين في كتب الأصول.

الأقلف: هو الذي لم يختن.

الأقانيم: جمع الأقنوم هو الأصل. وقال الجوهري أحسبها أي أظن أنها أي الأقنوم رومية وقيل إنها يونانية. اعلم أن النصارى أثبتوا الأقانيم الثلاثة التي هي الوجود والعلم والحياة وسموها الأب والابن وروح القدس. وزعموا أن أقنوم العلم قد انتقل إلى بدن عيسى عليه السلام. وأنت تعلم أن التغاير لازم بين للانتقال والانفكاك فلزمهم إثبات الذوات القديمة المتغائرة المعلوم[1] ولزوم الكفر المعلوم كفر فلذا حكمنا عليهم بالكفر. فلا يرد أنه لا يصح تكفيرهم لأن لزوم الكفر ليس بكفر بل التزام الكفر كفر. ووجه عدم الورود أنه لا نسلم أن لزوم الكفر ليس بكفر مطلقاً. نعم لزوم الكفر الغير المعلوم ليس بكفر لكن ها هنا لزوم الكفر المعلوم لما ذكرنا أن التغاير لازم بين للانتقال والانفكاك وهم قائلون به فعالمون بالتغائر بالضرورة وإن سلمناه ونقول إن علة الكفر منحصر في الالتزام. فالجواب أنهم قائلون صريحاً بآلهة وذوات ثلاثة لقوله تعالى **﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة﴾**. وها هنا تفصيل في كتب الكلام.

أقصر البعد: هو البعد المستوي ما بين جسمين ولا شك أنه يكون أقصر من الأبعاد المنحنية الآخذة من أحدهما إلى الآخر.

---

(١) صفة الإثبات ١٢ هامش الأصل.

الاقتضاب: في اللغة الاقتطاع والارتحال. وفي العرف هو الانتقال مما ابتدأ به الكلام إلى ما يلائمه.

الإقالة: مصدر أقال يقيل أجوف يأتي معناها القطع والرفع. ومن قال إنها أجوف وأوى من القول والهمزة للسلب ومعناها إزالة القول مثل شكى وأشكى أي أزال الشكاية فقد سها عن سهوه. ألا تسمع أنه يقال قلت البيع بكسر القاف ولم تسمع هذه المادة من سمع كلا تخف من خفت.

وفي الشرع فسخ بالتراضي في حق العاقدين بيع بات في حق ثالث من غير خيار للبائع. وهي في الحقيقة والمآل مبادلة المال بالمال بالتراضي والثالث هو الله تعالى أو الشفيع أو البائع من حيث هو لا من حيث هو بائع. ولهذا تجب الشفعة بالإقاله فالشفيع ثالثهما ويجب الاستبراء لأنه حق الله تعالى فهو سبحانه ثالثهما. والمبيع لو كان هبة في يد البائع ثم تقايلا فليس للواهب أن يرجع فصار كأن البائع اشتراه من المشتري في حق الواهب فلا يكون له حق الرجوع. صورته زيد مثلاً وهب فرساً لعمرو ثم عمرو باعه من بكر ثم تقايلا فليس لزيد أن يرجع عن الهبة ويأخذ الفرس لأن عمرو أجعل كأنه اشترى من بكر فعمرو من حيث هو ثالث وإن كان من حيث إنه بائع أحد العاقدين ولهذا عممنا الثالث. وإنما جعلت الإقالة بيعاً جديداً في حق غير العاقدين عملاً بلفظها ومعناها فإن الإقالة لفظ ينبىء بحسب معناه اللغوي عن الفسخ والرفع وهي في المعنى والحقيقة مبادلة المال بالمال بالتراضي كما ذكرنا وهو حد البيع فاعتبرنا اللفظ في حق المتعاقدين واعتبرنا المعنى والمال في حق غيرهما عملاً بالشبيهين فافهم وكن من الشاكرين.

باب الألف مع الكاف

الأكل: إيصال ما يتأنى فيه المضغ إلى الجوف ممضوغاً كان أو غيره فلا يكون اللبن والسويق مأكولاً فهو أخص من التناول لشموله المأكولات والمشروبات دون الأكل كما عرفت. وآداب الأكل مشهورة. في شرح عين العلم أنه قال النبيﷺ لا تأكلوا مع تسعة نفر من الناس الحجام ـ والنبال ـ والدباغ ـ والنعال ـ والقواس ـ والغسال ـ والقصار ـ وشارب الخمر ـ وآكل الربا ـ وفي التاتارخانية يكره الأكل مع عشرة نفر في إناء واحد القصار والصباغ والحجام والكناس والغسال والدباغ والمبروص والمجذوم والخمار وتارك الصلاة.

أكثر من أن يحصى: تحقيقه في بطلانه أظهر من أن يخفى كما أن تحقيق (أكثر من أن يخفى) فيه.

الإكراه: في اللغة حمل إنسان على أمر لا يريده طبعاً أو شرعاً والاسم منه الكره بالفتح. وفي الشرع حمل الغير على ما يكره بالوعيد. وبعبارة أخرى فعل يفعله

المرء بغيره فيفوت بذلك رضا الغير. ثم الفائت لرضاه نوعان (صحيح الاختيار) و (فاسد الاختيار) ويسميان بالقاصر ـ والكامل ـ وغير الملجأ ـ والملجأ. والإلجاء هو الوعد بتلف نفس أو عضو فإن الإلجاء في اللغة مضطر ساختن. ولا شك أن الإنسان يضطر بذلك الوعد فبالإلجاء يفسد الاختيار إذ الإنسان مجبول على حب الحياة وذلك يضطر على ما أكره عليه فيفسد اختيار المكره (بالفتح) بحيث يصير آلة للمكره (بالكسر). وغير الإلجاء هو الوعد بالحبس والتقييد والمكره (بالفتح) حينئذ لا يضطر على ما أكره عليه فلا يصير آلة للمكره (بالكسر) فلا يفوت ولا يفسد اختياره بل يفوت رضاه. فالنوعان مشتركان في فوت الرضا ومتمايزان في فساد الاختيار فإن النوع الأول أعني المكره الملجأ ليس بصحيح الاختيار بخلاف النوع الثاني أعني المكره الغير الملجأ فإن الاختيار فيه ليس بفاسد ويظهر التفاوت في الأحكام فإن الإكراه بالحبس والقيد على إجراء كلمة الكفر لا يثبت الرخصة والإكراه بالقتل أو القطع يثبتها. ومعنى فساد الاختيار أن يتطرق إليه نقصان لا أنه فات أصلاً لأن أهلية الوجوب والأداء والثواب والعقاب باقية في كلا النوعين من الإكراه لأنها ثابتة بالذمة. والعقل والبلوغ والإكراه لا يخل فيه بشيء منهما. ألا ترى أنه متردد بين فرض وخطر ورخصة ومرة يأثم ومرة يثاب كسائر أفعال المكلفين في حالة الاختيار فإنه يحرم على المكره الملجأ قتل النفس وقطع الطريق والزنا والربا. ويفرض عليه أن يمتنع من ذلك ويثاب عليه إن امتنع ويعاقب ويقتل إن قتل نفساً. وفي الوقاية الإكراه فعل يوقعه بغيره أي يوقع الرجل المكره (بالكسر) ذلك الفعل بغيره الذي هو المكره (بالفتح).

الأكوان أربعة: اعلم أن الحكماء أثبتوا المقولات النسبية أي قالوا بوجودها وأنكرها المتكلمون إلا الأين الذي سموه بالكون وقسموه على أربعة السكون ـ والحركة ـ والافتراق ـ والاجتماع ـ لأن حصول الجوهر في الحيز إما أن يعتبر بالنسبة إلى جوهر آخر أو لا الثاني إن كان ذلك الحصول مسبوقاً بحصوله في ذلك الحيز فسكون. وإن كان مسبوقاً بحصوله في حيز فحركة. وهذا معنى أن الحركة كون الجسم في آنين في مكانين. ومعنى أن السكون كون الجسم في آنين في مكان. وقال أبو هاشم وأتباعه أن الكون أول الحدوث سكون. والأول إن كان بحيث يمكن أن يتخلل بينه وبين ذلك الآخر جوهر ثالث فهو الافتراق وإلا فهو الاجتماع.

واعلم أن الكون أي الحصول في الحيز وجوده ضروري بشهادة الحس وكذا أنواعه الأربعة على رأي المتكلمين إذ كل واحد منها راجع إلى الكون الذي هو نوع واحد في الحقيقة. والمميزات أمور اعتبارية لا فصول حقيقة منوعة نحو كونه مسبوقاً بكون آخر إما في مكان آخر كما في الحركة أو في ذلك المكان كما في السكون على رأي. أو غير مسبوق بكون آخر على معنى أنه لا يعتبر كونه مسبوقاً بكون آخر كما في

السكون على رأي آخر. ونحو إمكان تخلل ثالث بينهما وعدمه كما في الافتراق والاجتماع ولا شبهة في أن هذه الأمور اعتبارية لا وجود لها في الخارج وسيجيء تحقيق السكون في السكون كونان في آنين.

الاكتسابي: له معنيان كما سيجيء في الضروري إن شاء الله تعالى.

اكتساب التصور من التصديق وبالعكس ممتنع: كما سيجيء في موضوع المنطق إن شاء الله تعالى.

باب الألف مع اللام

الله: علم دال على الإله الحق دلالة جامعة لمعاني الأسماء الحسنى كلها وقد مر تحقيقه في أول الكتاب تبركاً وتيمناً.

الإلهي: علم بأحوال ما لا يفتقر في الوجود الخارجي والتعقل إلى مادة كالإله والعقول العشرة وهو العلم إلا على المنسوب إلى أفلاطون لأن شرف العلم وعلوه بحسب شرف موضوعه وعلوه. ولا شك أن موضوعه لتنزهه عن المادة وعوارضها التي هي مبدأ الفوت والنقصان أعلى. وسمي بالإلهي تسمية للشيء باسم أشرف أجزائه أي أشرف أجزاء العلم إذ المسائل المنسوبة إلى الآلة أشرف المسائل لشرف موضوعها. فالمراد بالعلم ها هنا المسائل ويمكن أن يقال إنما سمي به ونسب بالإله لكونه أشرف أفراد موضوع الحكمة الإلهية. وسمي بالفلسفة الأولى أي الفلسفة الحاصلة من الأولى تسمية للسبب باسم المسبب. إذ هذا العلم سبب للفلسفة التي معناها في اللغة اليونانية التشبه بحضرة واجب الوجود في العلم والعمل بقدر الطاقة البشرية لتحصيل السعادة الأبدية. وتوصيفها بالأولى لحصولها من العلة الأولى وهي الآلة وسمي بما قبل الطبيعية وما بعد الطبيعية لأن لمعلوماته قبلية وتقدماً على معلومات الحكمة الطبيعية باعتبار الذات والعلية والشرف وبعدية وتأخراً باعتبار الوضع لكون المحسوسات أقرب إلينا فبالاعتبار الأول سمي بالأول وبالاعتبار الثاني سمي بالثاني.

الهوهو: لفظ مركب جعل اسماً فعرف باللام والمراد به الحمل الإيجابي بالمواطأة. وقال الشيخ في (الهيات الشفاء) الهوهو أن يجعل للكثير من وجه وحدة من وجه آخر.

اللهم: أصله يا الله ولا يجوز حذف حرف النداء أعني (يا) من لفظ (الله) إلا مع إبدال الميم المشددة منه وتأخير الميم عن لفظه. وإن أردت التحقيق بما لا مزيد عليه فانظر في كتابنا (جامع الغموض منبع الفيوض) شرح الكافية في شرح قوله ويجوز حذف حرف النداء ثم اعلم أنه قد جرت العادة في الكتب باستعمال اللهم فيما في ثبوته

ضعف كأنه يستعان في إثباته بالله تعالى.

الإلهام: في اللغة الإعلام مطلقاً. وفي الاصطلاح إفاضة الخير في القلب فبالخير خرجت الوسوسة وبالإفاضة الفكر لأن حصول المطلوب به إنما هو بطريق الانتقال والحركة لا بطريق الفيض والإفاضة. وهي إنما يكون من جانب المفيض فيخرج بها الحدس لأنه من جانب المستفيض.

وبعبارة: أخرى الإلهام إلقاء المعنى في القلب بطريق الفيض أي بلا اكتساب واستفاضة. وهو أخص من الإعلام إذ الإعلام قد يكون بطريق الاستعلام. قيل تقييده بطريق الفيض للاحتراز عن الحدس والكسب.

ولا يخفى عليك أن الإلقاء لا يتناولهما. وقيل تقييده للاحتراز عن الشر لأن ما يكون بطريق الفيض فهو خير محض. ويرد عليه قوله تعالى ﴿**فألهمها فجورها وتقواها**﴾ أيضاً يلزم الاستدراك في قولهم الهام الحق والهام الخير ونحوهما. ويجاب عن الأول بالتجريد. وبأن المراد في الآية الإفهام كما صرح به في الكشاف. وعن الثاني بالأول والثاني أيضاً. وعرفوه أيضاً بإلقاء الله تعالى شيئاً في الروح أي القلب.

الإلجاء: في اللغة (بزور كاركردن ومضطر ساختن) والمعنى الشرعي مع التفصيل في الإكراه.

الألف: بكسر اللام الساكن بلا ضغطة اللسان كما في ما ولا. وقد يقال إن الألف نوعان **أحدهما** ساكنة كالمثال المذكور ومتحركة كأمر ومن ها هنا يطلق الألف على همزة الوصل فيقال لها ألف الوصل. قال في الصحاح الألف على ضربين ـ لينة ومتحركة ـ فاللينة تسمى ألفاً والمتحركة تسمى همزة والألف بفتح الهمزة وسكون اللام مشهور كالمائة. والألف بكسر الأول والثاني الإلفة والإنسة.

الإلحاق: في اصطلاح علم الصرف جعل مثال على مثال أزيد ليعامل معاملته. وبعبارة أخرى أن يزيد حرفاً أو حرفين على تركيب زيادة غير مطردة في إفادة معنى ليصير ذلك التركيب مثل كلمة أخرى في عدد الحروف وحركاتها المعينة والسكنات كل واحد في مثل مكانها في الملحق بها وفي تصاريفها من الماضي ـ والمضارع ـ والأمر ـ والمصدر ـ وأسمى الفاعل والمفعول ـ إن كان الملحق به فعلاً رباعياً ومن التصغير والتكسير إن كان اسماً رباعياً لا خماسياً ولا يشترط أن يكون لأصل الملحق معنى ككوكب وزينب فإن ككب وزيب لا معنى لهما ولا بقاء معناه إن كان نحو شملل أي أسرع وحوقل أي كبر وكوثر فإن معانيها ليست معاني شمل وحقل وكثر.

التقاء الساكنين: إما أن يكون في الوقف أو في الدرج فإن كان في الوقف فيفتقر مطلقاً أي سواء كانا صحيحين أو لا أولهما مدة أو لا. وإن كان في الدرج فإما

أن يكون من الصور التي ذكرها الشيخ ابن الحاجب رحمه الله في الشافية منها أن يكون أولهما مدة أي ليناً والثاني مدغماً ويكونان في كلمة واحدة. وإنما فسرنا المد باللين ليدخل نحو خويصة فإن اللين أعم من المد وباقي الصور لا نطول الكلام بذكرها فاطلب منها. أو لا يكون من تلك الصور فإن كان منها فمغفور معفو أيضاً. وإن كان في غيرها فأما أن يكون أول الساكن مدة أو غير مدة فإن كان مدة حذفت سواء كان الساكنان في كلمة أو في كلمتين مستقلتين مثل يخشون ويدعون وترمين ويخشى القوم واغزوا الجيش وارمي العرض. وإن لم يكن مدة حرك نحو اذهب اذهب واخشوا الله واخشى الله. وما في آخره ألف إذا اتصل به نون التأكيد فإن كان من نحو هل تخشى فتنقلب فيه الألف ياء فتقول هل تخشين وإن كان من نحو اضربا فتبقى الألف ويقال اضربان ويقرب منه اضربنان. ونون التأكيد كلمة غير مستقلة فافهم فإن قيل ما وجه مغفرة التقاء الساكنين في الوقف وعفوه قلت الوقف على الحرف ساد مسد حركته لأنه يمكن جرسه وتوفر الصوت عليه فإنك إذا وقفت على عمرو مثلاً وجدت للراء من التكرر وتوفر الصوت عليه ما ليس له إذا وصلته بغيره ومتى أدرجتها زال ذلك الصوت لأن أخذك في حرف سوى المذكور يشغلك عن اتباع الحرف الأول صوتاً فبان بما ذكرنا أن الحرف الموقوف عليه أتم صوتاً وأقوى جرساً من المدرج فسد ذلك مسد الحركة فجاز اجتماعه مع ساكن قبله كما في عمرو. ولأن الوقف محل تخفيف وقطع فاغتفر فيه ذلك وإن كان في الدرج فلا يغتفر إلا في صور ذكرها أصحاب التصريف فإن قيل لم جاز التقاء الساكنين إذا كان أولهما حرف مد والثاني مدغماً ويكونان في كلمة واحدة والمراد بالمد ها هنا هو اللين قلت لما في حروف المد واللين من المد الذي يتوصل به إلى النطق بالساكن بعده مع أن المدغم مع المدغم فيه بمنزلة حرف واحد لأن اللسان يرتفع عنهما دفعة والمدغم فيه متحرك فيصير الثاني من الساكنين كلا ساكن فلا يتحقق التقاء الساكنين الخالصي السكون بخلاف ما إذا كانا في كلمتين نحو قالوا ادارأنا فإنه بحذف الساكن الأول وأصله تدارءنا على وزن تفاعلنا فأدغمت التاء في الدال وجيء بهمزة الوصل لئلا يلزم الابتداء بالساكن. ثم اعلم أنه يجوز التقاء ثلاث سواكن إذا اجتمع هذان الأمران أعني الوقف وكون الأول حرف مد والثاني مدغماً كدواب ومثله يقع في كلام العجم كثيراً نحو (گوشت نيست)[١] وأما الجمع بين أربع سواكن فممتنع في كل لغة وعلى كل حال فافهم واحفظ. (ف(١٧)).

الالتفات: في التاج (وانگريستن)[٢] فالمراد بما وقع في المطول من (أنه التفات الإنسان من يمينه إلى شماله ومن شماله إلى يمينه) أنه التفات الإنسان من يمينه إلى

(١) ليس لحماً.

(٢) إعادة النظر، أو إعادة الالتفات.

شماله أو من شماله إلى يمينه يعني أنه ذكر الواو وأراد (أو) وإنما أورد الواو للإشارة إلى اشتراكهما في كونهما من الالتفات لا أن مجموعهما مأخوذ في مفهومه إذ الواو لمطلق الجمع لا للمعية. وفي الالتفات عند علماء المعاني اختلاف فإن السكاكي على أن الالتفات هو النقل من كل من التكلم والخطاب والغيبة إلى الآخر بأن كان مقتضى الظاهر إيراد كل من التكلم والخطاب والغيبة فعدل عنه إلى الآخر الذي هو خلاف مقتضى الظاهر وإن لم يعبر سابقاً بطريق آخر. والجمهور على أن الالتفات هو التعبير عن معنى بطريق من التكلم والخطاب والغيبة بعد التعبير عن ذلك المعنى بطريق آخر من الطرق الثلاثة المذكورة بشرط أن يكون التعبير الثاني على خلاف مقتضى الظاهر يعني يكون مقتضى ظاهر سوق الكلام أن يعبر عنه بغير هذا الطريق فما ذهب إليه السكاكي أعم مما ذهب إليه الجمهور ففي قول امرىء القيس (تطاول ليلك بالإثمد) التفات عند السكاكي دون الجمهور لأن ليلك خطاب لنفسه ومقتضى الظاهر ليلى بالتكلم ولا يصدق عليه تعريف الجمهور لأنه ليس هناك تعبير بطريق من الطرق الثلاثة بعد التعبير بطريق آخر منها. وأقسام الالتفات ستة حاصلة من ضرب الثلاثة في الاثنين لأن كلاً من الثلاثة المذكورة ينقل إلى الآخرين وإني لا أطول الكلام بذكر الأمثلة فمن أراد الاطلاع عليها فليطالع المطول.

واعلم أن الغيبة أعم من أن يكون باسم مظهر أو مضمر غائب فإن الاسم الظاهر موضوع للغائب فاحفظ. ثم إن الالتفات عند صدر الأفاضل أخص منه عند الجمهور فهو أخص الأخص على مذهب لأنه شرط فيه أن يكون المخاطب في الحالين واحداً مثل قوله تعالى ﴿**إنا أعطيناك الكوثر فصل لربك**﴾ فإن فيه التفاتاً من التكلم إلى الغيبة وكان مقتضى الظاهر بالنظر إلى الأسلوب السابق أن يقول لنا مكان لربك والمخاطب في الحالين واحد وهو نبينا خاتم الأنبياء عليه الصلاة والسلام فإن قلت فعلى هذا يلزم أن لا يكون في قوله تعالى ﴿**إياك نعبد**﴾ التفات مع أنه متفق عليه قلنا المخاطب بالكلام السابق أعني ﴿**الحمد لله**﴾ إلى ﴿**مالك يوم الدين**﴾. هو الله تعالى في الحقيقة وإن لم يخاطب به بحسب الظاهر لأن ذلك الكلام السابق يجري من العبد مع الله تعالى لا مع غيره تعالى لأنه تعليم منه تعالى للعباد. فكل التفات عند صدر الأفاضل التفات عند الجمهور دون العكس ألا ترى أن قول أبي العلاء:

هل تزجرنكم رسالة مرسل   أم ليس ينفع في أولاك الوك

فيه التفات عند الجمهور من الخطاب في يزجرنكم إلى الغيبة في أولاك بمعنى أولئك. وقال صدر الأفاضل إنه إضراب عن خطاب بني كنانة إلى الإخبار عنهم وإن كان يظن من قبيل الالتفات فليس منه لأن المخاطب بهل يزجرنكم بنو كنانة وبقوله أولاك مخاطب آخر. وقد يطلق الالتفات على معنيين آخرين. **أحدهما** أن تأتي بكلام

ثم عقيبه بجملة مستقلة متلاقية متقاربة لذلك في المعنى بأن يكون مثلاً أو دعاء ونحوهما نحو قوله تعالى ﴿**وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقاً**﴾ وقوله تعالى ﴿**ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم**﴾ فإن قوله تعالى ﴿**إن الباطل**﴾ الآية على سبيل التمثيل وقوله تعالى ﴿**صرف الله قلوبهم**﴾ على سبيل الدعاء. **والثاني** أن تذكر أنت كلاماً فتتوهم أنت أن السامع اختلجه شيء فتلتفت أنت إلى كلام يزيل اختلاجه ثم ترجع أنت إلى مقصودك كقول ابن ميادة:

فلا صرمه يبدو وفي اليأس راحة ولا وصله يصفو لنا فنكارمه

كأنه لما قال فلا صرمه يبدو قيل له ما تصنع بدوره وظهوره فأجاب بقوله وفي اليأس راحة.

الإلصاق: في اللغة اللصوق فإنه يجيء لازماً ومتعدياً على ما في تاج البيهقي ثم اللصوق الذي هو مفاد الباء الجارة أعم من أن يكون بطريق المقارنة والاتصال كما في مررت بزيد وفي ابتداء بسم الله الرحمن الرحيم، أو بطريق المخامرة والمخالطة نحو به داء أي خامره. ولا يكون باء الإلصاق مع مجرورها ظرفاً مستقراً إلا أن يكون خبر المبتدأ نحو مروري بزيد - والفرق بينه وبين المصاحبة بأن بينهما عموماً وخصوصاً مطلقاً بأن الإلصاق أخص من المصاحبة نحو اشتريت الفرس بسرجه أي مع سرجه ومعناه مصاحبة السرج واشتراكه مع الفرس في الاشتراء - ولا يلزم أن يكون السرج حال اشتراء الفرس ملصقاً به وهو فرق لم يوجد في الكتب المشهورة في النحو مع أن من قال بهذا الفرق فسر الإلصاق بإفادة أمر بمجرور الباء سواء كان ذلك الأمر معمول فعل أو لا وهو لا يقتضي أن يكون معمول الفعل ملصقاً بمجروره. ولا شك أن الاشتراء ملصق بالسرج وإن لم يكن السرج ملصقاً بالفرس. وقال الفاضل المحقق الشيخ عبد الحكيم رحمه الله والظاهر أن الفرق بينهما بالعموم والخصوص أيضاً لكن بأن المصاحبة أخص من الإلصاق فإن الإلصاق مجرد لصوق معنى الفعل بمجروره. والمصاحبة أن يكون لمجروره شرك في ذلك المعنى الملصق كما تقتضيه صيغة المفاعلة ففي المصاحبة الإلصاق مع خصوصية زائدة عليه وهي كونه بطريق الشركة كما أن الاستعانة إلصاق مع خصوصية أن المجرور الملصق به آلة ففي قولنا به داء إلصاق ولا مصاحبة وفي قولنا اشتريت الفرس بسرجه إلصاق مع المصاحبة.

إلى: من حروف الجر لانتهاء الغاية. قد يكون لمد الحكم إلى مجرورها مثل قوله تعالى ﴿**وأتموا الصيام إلى الليل**﴾ فإن الصوم هو الإمساك في النهار ساعة فأفاد كلمة (إلى) امتداد الصوم إلى الليل وقد يكون لإسقاط الحكم عن ما وراء مجرورها مثل قوله تعالى ﴿**وأيديكم إلى المرافق وأرجلكم إلى الكعبين**﴾ والتفصيل والتحقيق في الصوم إن شاء الله تعالى.

الألم: إدراك المنافر من حيث إنه منافر. وبعبارة أخرى إدراك المنافي من حيث هو مناف. والمشهور المنافر من حيث هو منافر. والمراد بالمنافي والمنافر ما يقابل الملائم. وفائدة قيد الحيثية الاحتراز عن إدراك المنافر أو المنافي لا من حيث إنه منافر أو مناف فإنه ليس بألم بل لذة وهي تقابل الألم فإنها إدراك الملائم من حيث إنه ملائم. وفائدة الحيثية أن الشيء قد يلائم من وجه دون وجه كالدواء المر إذا علم أن فيه نجاة من الهلاكة فإنه ملائم من حيث اشتماله على النجاة ومتنافر من حيث اشتماله على ما تتنفر الطبيعة عنه فإدراكه من حيث إنه ملائم يكون لذة دون إدراكه من حيث إنه منافر.

الإلمام: في المحرم.

إلقاء الحجر: في الملامسة إن شاء الله تعالى.

الإلغاء: بالغين المعجمة جعل الشيء لغواً باطلاً. ومنه إلغاء أفعال القلوب أي إبطال عملها والفرق بينه وبين تعليقها في التعليق.

الإلفة: اتفاق الآراء في المعاونة على تدبير المعاش.

الالتماس: الطلب مع التساوي بين الآمر والمأمور في الرتبة وإن تعارف بين العوام أنه طلب الأدنى من الأعلى رتبة. وقال العلامة التفتازاني في العرف إنما يطلق على ما يكون مع تواضع ما لا مع التساوي. وفي غاية الهداية الالتماس هو اللفظ الدال على طلب الشيء دلالة وضعية مع التساوي.

الياس: يعبر به عن القبض فإن إدريس لارتفاعه إلى العالم الروحاني استهلك قواه المزاجية في الغيب وقبضت فيه ولذلك عبر به عن القبض كذا في اصطلاحات السيد السند قدس سره.

أولو الألباب: هم الذين يأخذون من كل قشر لبابه ويطلبون من ظاهر الحديث سره.

الالتباس: صيرورة شيء شبيهاً بآخر بحيث لا يكون بينهما تفاوت أصلاً وهو ممنوع لأنه يفضي إلى الفساد. والمعتبر في الالتباس وجود النظير قبل التصرف في الشيء على صفة يصير ذلك الشيء على تلك الصفة بعد التصرف فيه. ألا ترى أن الصرفيين لا يبدلون الواو والياء في دعوا ورميا بالألف للالتباس بالمفرد فإن دعا ورمي قبل الإعلال في دعوا ورميا موجودان على هيئة ووزن توجد تلك الهيئة والوزن في دعوا ورميا بعد التعليل فيهما وأنهم أبدلوا الواو بالياء وأدغموا الياء في الياء في طي مصدر طوى يطوي أصله طوي ولم يبالوا بلبسه بطي اسم قبيلة لأن طياً بعد الإدغام جعل اسم قبيلة فلم يكن موجوداً قبل الإدغام. وفرقوا بين الالتباس والاشتراك بأن الالتباس يكون

من جانب المعلل والاشتراك من الواضع وعليه مدار حل كثير من الإشكالات الواردة عليهم كما يعلم من مطالعة مطولات كتب الصرف.

صرفت العمر في لعب ولهو فآها ثم آها ثم آها

التزام الكفر كفر: دون لزومه نعم لزوم الكفر المعلوم كفراً أيضاً لأنه في الحقيقة التزام الكفر كما بينا في الأقنوم.

باب الألف مع الميم

الأمرد: من لا يكون الشعر على ذقنه وجمعه مرد. والمصاحبة مع المرد كمصاحبة القطن المنفوش مع النار لا تسكن وإن صب عليها ماء سبعة بحار.

الأمة المرحومة: في الأصر.

الإمكان: عدم اقتضاء الذات للوجود والعدم بأن تكون الماهية من حيث هي هي قابلة للوجود والعدم فلا يستحيل الحكم عليها بالإمكان. ومن ها هنا ظهر الجواب عن (الاعتراض المشهور) وهو أن القول بالإمكان ممتنع لأن المحكوم عليه بالإمكان إما أن يكون موجوداً أو معدوماً فإن كان موجوداً فهو حال الوجود لا يقبل العدم لاستحالة اجتماع الوجود والعدم وإذا لم يقبل العدم امتنع إمكان الوجود والعدم وإن كان معدوماً فهو حال العدم لا يقبل الوجود وإذا لم يقبل الوجود امتنع إمكان الوجود والعدم أيضاً وإذا امتنع خلو الشيء عن الوجود والعدم كان كل منهما واجباً فالقول بالإمكان ممتنع وحاصل الجواب أن الحكم بالإمكان على الماهية من حيث هي لا مع اعتبار العدم والوجود حتى يلزم المحذور.

اعلم أن الإمكان مقول بالاشتراك اللفظي على أربعة معان كما سيجيء في اللاضرورة إن شاء الله تعالى. ثم إنهم اختلفوا في أن الإمكان وكذا الوجوب والامتناع تصوراتها ضرورية أم نظرية كما اختلفوا في ثبوتيتها أي وجوديتها واعتباريتها أي عدميتها في الخارج. ومن ذهب إلى أن تصوراتها ضرورية استدل بأن من لا يقدر على الاكتساب أصلاً يعرف هذه المفهومات ألا ترى أن كل عاقل يعلم وجوب الحيوانية للإنسان وإمكان الكاتبية له وامتناع الحجرية عنه وها هنا اعتراضات. **الأول** أن الكلام في تصور تلك الأمور بالكنه وبالدليل المذكور يلزم تصورها بوجه ما **والثاني** أنه لا يلزم من تصور وجوب الحيوانية للإنسان مثلاً تصور الوجوب المطلق لأنه موقوف على شرطين مشهورين أحدهما أن يكون العام ذاتياً للخاص وثانيهما أن يكون الخاص متعقلاً بالكنه وكلاهما ممنوع. **والثالث** أنا لا نسلم أن تصوراتها ضرورية إذ لو كانت ضرورية

لما اختلفوا في ثبوتيتها واعتباريتها.

ويندفع هذه الاعتراضات بما قال الفاضل الزاهد رحمه الله. بيانه أي بيان الاستدلال أن الوجوب والإمكان والامتناع قد يطلق على المعاني المصدرية الانتزاعية وتصوراتها بالكنه ضرورية فإن من لا يقدر على الاكتساب يعرف هذه المعاني بالكنه إذ كنهها ليس إلا هذه المعاني المنتزعة الحاصلة في الذهن. ألا ترى أن كل عاقل وإن لم يكن قادراً على الكسب يتصور حقيقتها كوجوب حيوانية الإنسان وإمكان كاتبيته وامتناع حجريته. وتصور الحصة يستلزم تصور الطبيعة ضرورة أنها طبيعة مقيدة. وقد يطلق على المعاني التي هي منشأ لانتزاع المعاني المصدرية. والظاهر أن تصوراتها نظرية ولذا اختلف في ثبوتيتها واعتباريتها انتهى. ومن سلك إلى أن تصوراتها نظرية يقول الإمكان لا وجوب الوجود والعدم أو لا امتناع الوجود والعدم أو عدم اقتضاء الذات للوجود والعدم - والوجوب امتناع العدم أو لا إمكان العدم. والامتناع وجوب العدم أو لا إمكان الوجود.

وهذه تعريفات على تقدير نظريتها وتنبيهات على تقدير ضروريتها لكنها دورية لأن كل واحد من تلك الثلاثة المذكورة عرف إما بأحد الأمرين منها أو بسلبه على سبيل منع الخلو. وأجيب بأن المراد من الإمكان المذكور في تعريف الوجوب والامتناع هو الإمكان العام. والإمكان الذي عرف بالوجوب أو الامتناع إنما هو الإمكان الخاص فلا دور. نعم إذا وجه لزوم الدور بأنهم عرفوا الوجوب أي وجوب المحمول الذي هو الوجود أو غيره للموضوع بامتناع انفكاكه عنه أو بعد انفكاكه عنه. وعرفوا كلاً من امتناع الانفكاك وعدم إمكان الانفكاك بوجوب عدم الانفكاك عنه فلزوم الدور ظاهر وكذا كل من الإمكان والامتناع. وقيل إنها تعريفات لفظية قصد بها التصديق بوضع هذه الألفاظ للمعاني المعلومة فلا يضر كونها دورية.

ثم إنهم اختلفوا في أن الوجوب والإمكان والامتناع التي يبحث عنها في فن الكلام هي التي هي جهات القضايا أم غيرها. وذهب الطوسي وغيره إلى أنها بعينها هي التي هي جهات القضايا في المنطق لكن في قضايا مخصوصة محمولاتها وجود الشيء في نفسه فإنه إذا أطلق الواجب والممتنع والممكن في هذا الفن أريد بها الواجب الوجود والممتنع الوجود والممكن الوجود. وقال صاحب المواقف أنها غيرها وإلا لكانت لوازم الماهية واجبة الوجود لذواتها انتهى وبطلانه أظهر من أن يخفى. ووجه الملازمة أن الوجوب في قولنا الزوجية واجبة للأربعة جهة القضية. إذ المراد به وجوب حمل الزوجية على الأربعة وامتناع انفكاك الأربعة عن صفة الزوجية فلو كان هذا الوجوب بعينه هو الوجوب المبحوث في الحكمة أعني وجوب الوجود في نفسه لزم أن تكون الزوجية واجبة الوجود لذاتها.

وقال الفاضل القوشجي في شرح التجريد والجواب أنه إن أراد كون اللوازم واجبة الوجود في أنفسها فالملازمة ممنوعة. فإن معناه أنها واجبة الثبوت للماهية نظراً إلى ذاتها من غير احتياج إلى أمر آخر وهذا ليس بمحال فإن الزوجية واجبة الثبوت للأربعة إنما المحال أن تكون الزوجية واجبة الوجود في نفسها لا أن تكون واجبة الثبوت لغيرها انتهى. والحاصل أنه لا يخلو أن ضمير قوله لذواتها إما عائد إلى الماهيات أو إلى اللوازم فإن كانت عائدة إلى اللوازم فالملازمة ممنوعة لأن الوجوب المنطقي في القضية المعهودة وجوب الوجود لغيره فلا يلزم كون لوازم الماهيات واجبة الوجود في أنفسها بل واجبة الوجود لغيرها وهذا صحيح. وإن كان ضمير قوله لذواتها عائد إلى الماهيات فالملازمة مسلمة لكن بطلان التالي ممنوع لأن معناه أنها واجبة الثبوت للماهيات نظراً إلى ذواتها.

واعلم أن هذا الجواب على تقدير العموم والخصوص بين الوجوب الكلامي والوجوب المنطقي مسلم لأن تحقق العام لا يستلزم تحقق الخاص. وبيانه أن الجهة وجوب الوجود مطلقاً وقد تحقق في القضية المعهودة في ضمن وجوب الوجود للغير لا في ضمن وجوب الوجود في نفسه فلا يلزم كون لوازم الماهية واجبة الوجود في أنفسها. وأما على تقدير العينية فهذا الجواب مدفوع لأن المبحوث عنه في فن الكلام هو وجوب الوجود في نفسه فلو كان عين الجهة المنطقية لكانت أيضاً وجوب الوجود في نفسه فيلزم كون لوازم الماهيات واجبة الوجود في أنفسها. ولجلال العلماء والفاضل المدقق مرزاجان في بيان حاصل جواب الفاضل القوشجي بيان لا نطول البيان ببيان ذلك البيان.

واعلم أن المبحوث عنه في فن الكلام هو وجوب الوجود وإمكان الوجود وامتناع الوجود فهي جهات ومواد لكن لا مطلقاً بل في القضايا المخصوصة أي القضايا التي تكون محمولاتها وجوداً محمولياً وهو وجود الشيء في نفسه مثل الله موجود والإنسان موجود فيكون كل منها أخص من جهات القضايا وموادها فإن جهة القضية عند المنطقيين ما يبين نسبة المحمول إلى الموضوع سواء كان المحمول وجوداً مثل الإنسان موجود بالإمكان. أو مفهوماً آخر مثل الإنسان كاتب بالإمكان.

ثم إن المتكلمين ذهبوا إلى أن الوجوب والإمكان أمران اعتباريان أي عدميان انتزاعيان ليسا بموجودين في الخارج وليس شيء هو مطابقه ومصداقه في نفس الأمر. والحكماء قائلون بأنهما وجوديان أي موجودان في الخارج فليس المراد بالوجودي ها هنا ما ليس حرف السلب جزءاً من مفهومه سواء كان موجوداً في الخارج أو لا. ولا اختلاف في الامتناع فإنه لم يذهب أحد إلى أنه وجودي كيف فإنه لو كان موجوداً في الأعيان لكان موصوفه أعني الممتنع كشريك الباري أولى بالوجود كما لا يخفى. وكل

من الفريقين استدل على دعواه كما بين في محله. واستدلال الشيخ أبو علي سينا على كون الإمكان ثبوتياً وجودياً بأنه لو لم يكن وجودياً لكان عدمياً فلا يكون فرق بين إمكانه لا ولا إمكان له وهذا خلف. وتقرير الدليل على ما في شرح حكمة العين أنه لو لم يكن وجودياً لم يكن الشيء في نفسه ممكناً أي لم يكن الشيء الذي فرضناه ممكناً ممكناً لأنه لا فرق بين قولنا لا إمكان له أي ليس للشيء إمكان وبين قولنا إمكانه لا أي إمكانه عدمي لعدم وقوع التمايز في العدميات وإذا كان كذلك يصدق على الشيء الممكن في نفسه لا إمكان له أي ليس له إمكان على تقدير صدق إمكانه لا عليه وإذا صدق عليه ذلك لم يكن ممكناً لأن ما ليس له الإمكان لا يكون ممكناً ضرورة. هذا بيان الملازمة ونفي التالي لا يحتاج إلى دليل. ويمكن تقرير الدليل المذكور هكذا أن الإمكان صفة وجودية لأنه لو كان إمكانه لا. يعني لو كان إمكان الممكن المعدوم صفة عدمية لكان مستلزماً لقولنا لا إمكان له أي لسلب الإمكان عن الممكن فلم يكن الممكن ممكناً وهذا خلف. لأن المفروض أنه ممكن وإنما يستلزم كون الإمكان صفة عدمية سلبه عنه لأن الإمكان حينئذ صفة عدمية.

وقد تقرر أن اتصاف الشيء بالأمر العدمي فرع وجود ذلك الشيء وموقوف عليه لأنه مفهوم معدولة المحمول وهي تقتضي وجود الموضوع والموضوع ها هنا هو الممكن وهو معدوم على ما فرضنا فيكون الإمكان مسلوباً عن موضوعه المعدوم. فالمراد بقوله لا فرق لا افتراق ولا انفكاك بين اللازم والملزوم وليس المراد به الاتحاد في المفهوم حتى يرد المنع الذي أورده الفاضل الميبذي في شرح هداية الحكمة بقوله والحل أن يقال إلى آخره. وفي تحقق الإمكان اعتراض مشهور تحريره أنه لا نسلم أن الإمكان متحقق إذ لو تحقق لزم إما إمكان الواجب تعالى أو امتناع وجوده وكلاهما محال. وكل ما يستلزم المحال محال غير متحقق في الأعيان. وبيان الملازمة أن الإمكان إن كان متحققاً فهو إما صادق على الواجب أو لا. فإن كان صادقاً يلزم إمكان الواجب وهو محال لأن ما أمكن وجوده أمكن عدمه وهو تعالى عن إمكان العدم وإن لم يكن صادقاً يلزم امتناع وجوده لأن ما ليس بممكن ممتنع وهو تعالى واجب الوجود. والجواب أنه إن أراد بالإمكان الإمكان العام فلا نسلم أنه إن صدق على الواجب أمكن عدمه لأنه شامل للواجب تعالى فإنه ممكن بالإمكان العام المقيد بجانب الوجود كما أن شريك الباري ممكن بالإمكان العام المقيد بجانب العدم. وإن أراد الإمكان الخاص فلا نسلم أنه إن لم يصدق على الواجب امتنع وجوده بل الواجب ثبوت إحدى الضرورتين وذلك لا يستلزم ضرورة العدم.

ثم اعلم أن لكل من الوجوب والإمكان خواص ثلاثاً فيعرف كل منهما بحسب تلك الخواص فيقال بحسب الخاصة الأولى الوجوب استغناء الذات في وجوده عن

الغير وقد يعبر عن هذه الخاصة بعدم احتياجه فيه إلى غيره أو بعدم توقفه فيه على غيره. وعلى الثانية هو كون الذات مقتضية لوجوده اقتضاء تاماً. وعلى الثالثة هو كون الشيء بحيث يمتاز بذاته عن كل ما يغايره والله تعالى واجب أي متصف بهذا الكون فإنه ممتاز عما سواه بذاته لا بصفة من صفاته بخلاف العالم فإن زيداً مثلاً إنما امتاز عن عمرو بشخصه لا بذاته وإلا لكان ماهية مغائرة لماهية عمرو وليس كذلك فإنهما متشاركان في الماهية الإنسانية وممتازان بالتشخص والإنسان والفرس ممتازان بفصليهما متشاركان في الجنس وكذا الإمكان يعرف بحسب خاصته الأولى بأنه احتياجه في وجوده إلى غيره وباعتبار خاصته الثانية بأنه عدم اقتضاء ذاته وجوده أو عدمه. وبالنظر إلى خاصته الثالثة أنه كون الشيء بحيث لا يمتاز بذاته عن غيره أو ما به يمتاز ذات الممكن عن الغير. والأول معنى مصدري. والثاني هو منشأ لانتزاعه. وعلى هذا قياس الامتناع إلا أنه لا كمال في معرفة أحواله فلذا تركنا بيان أحواله على المقايسة. قال الفاضل القوشجي رحمه الله فإن قلت فعلى المعنى الأول للوجوب يكون الواجب ما يكون ذاته مقتضياً لوجوده فيلزم على مذهب الحكماء أن لا يكون ذات الباري تعالى واجباً لأن وجود الواجب عندهم عين ذاته والشيء لا يقتضي نفسه وإلا لزم تقدمه على نفسه. نعم لا يلزم المحذور المذكور على مذهب المتكلمين فإن وجوده تعالى عندهم زائد على ذاته تعالى.

قلنا للوجوب معنيان **أحدهما** كون الذات مقتضية لوجوده اقتضاء تاماً وهو صفة للذات بالقياس إلى الوجود كما مر **والثاني** صفة للوجود وهو أن لا يكون من غيره ويكون مستغنياً عما سواه. وذات الباري تعالى واجب بالمعنى الثاني عند الحكماء. فإن قيل قسمة الذات إلى الأقسام الثلاثة الواجب والممكن والممتنع قسمة حقيقية لا مخرج منها لأن الذات إما أن يقتضي الوجود أو العدم أو لا هذا ولا ذاك وذات الباري تعالى لو لم يكن من القسم الأول على ما ذكرت لوجب أن يكون من القسمين الآخرين لامتناع الخلو تعالى عن ذلك علواً كبيراً. قلنا هذا قسمة للذات بالقياس إلى الوجود والعدم لا يتصور إلا قيماً له ذات مغائرة لوجوده. وذات الباري تعالى عين وجوده فهو خارج عن المقسم. فإن قيل الحكماء قد قسموا الوجود إلى ما يقتضي ذاته وجوده وهو الواجب وإلى ما لا يقتضي ذاته وجوده وهو الممكن فإذا لم يكن ذات الباري تعالى من القسم الأول فأي شيء يكون من هذا القسم. قلنا هذا القسم للموجود بحسب الاحتمال العقلي. وقد صرح الشيخ بذلك في الهيات الشفاء حيث قال إن الأمور التي تدخل في الوجود تحتمل في العقل الانقسام إلى قسمين فيكون منها ما إذا اعتبر بذاته وجوب وجوده الخ هذا كلامه. وعلى مذهب الحكماء لا يكون هذا القسم أعني ما يكون ذاته مقتضياً لوجوده موجوداً وإن كان محتملاً عند العقل في بادئ الرأي لكن

التحقيق يقتضي امتناعه. وما يقال أي في الجواب عن أصل الإشكال أن الوجود الذي هو عين ذات الباري هو الوجود الخاص والوجود المطلق عارض له وهو غيره فيكون الوجود الخاص الذي هو عينه مقتضياً للوجود المطلق وهو المراد من قولهم إن وجوده تعالى تقتضيه ذاته فليس بشيء لأن معنى اقتضاء الذات الوجود أن تقتضي الذات كونه موجوداً لا أن تقتضي كونه فرداً من أفراد الوجود فإن الواجب ما تقتضي ذاته كونه موجوداً كما أن الممتنع ما تقتضي ذاته كونه معدوماً. والممكن ما لا تقتضي ذاته كونه معدوماً ولا كونه موجوداً فاقتضاء الوجود الخاص للوجود المطلق بأن يكون فرداً من أفراده لا يكون وجوباً إذا لو كان الواجب ما تقتضي ذاته أن يكون وجود الكان الممتنع ما تقتضي أن يكون عدماً فيلزم أن يدخل ما تقتضي ذاته أن يكون موجوداً لا وجود أو ما تقتضي ذاته أن يكون معدوماً لا عدماً كاجتماع النقيضين وشريك الباري مثلاً في قسم الممكن إذ لا مجال لقسم آخر انتهى.

الإمكان العام: يفسر تارة بسلب الضرورة الذاتية عن الجانب المخالف للحكم كما هو المشهور. وتارة بسلب الامتناع الذاتي عن الجانب الموافق له. فإمكان الإيجاب معناه على التفسير الأول عدم ضرورة السلب وعلى التفسير الثاني عدم امتناع الإيجاب. وإمكان السلب معناه عدم ضرورة الإيجاب على التفسير الأول وعدم امتناع السلب على التفسير الثاني. فمعنى كل إنسان كاتب بالإمكان العام أن عدم الكتابة ليس بضرورية أو الكتابة ليس بممتنع لذات الإنسان. وقس عليه لا شيء من الإنسان بكاتب بالإمكان العام.

ولا يخفى: عليك أن التفسيرين متساويان تحققاً فإن ضرورة أحد الطرفين تستلزم امتناع الطرف الآخر فعدمها عدمه.

الإمكان الخاص: سلب الضرورة عن الطرفين مثل كل إنسان موجود بالإمكان الخاص يعني أن وجوده ليس بضروري وكذا عدمه والله تعالى ليس ممكناً بالإمكان الخاص لكنه ممكن بالإمكان العام المقيد بجانب الوجود أي الإيجاب. وشريك الباري أيضاً ممكن لكن بالإمكان العام المقيد بجانب العدم أي السلب. واعلم أن لفظ الإمكان مشترك بالاشتراك اللفظي بين الإمكان العام والإمكان الخاص. ثم الإمكان العام قد يراد به سلب الضرورة عن أحد الطرفين وهو بهذا المعنى عام. وقد يراد به سلب الضرورة عن الجانب المقيد بالوجود. وقد يراد به سلبها عن الجانب المقيد بالعدم فافهم واحفظ فإنه ينفعك في كثير من المطالب.

الأمانة: حفظ شيء وعدم التصرف فيه سواء كان مالاً أو غيره وسواء كان ذلك الشيء مملوكاً له أو لغيره ولهذا صارت أعم من الوديعة. وقال الشيخ الإمام بدر الدين رحمه الله الفرق بين الوديعة والأمانة بالعموم والخصوص فالوديعة خاصة والأمانة عامة

وحمل العام على الخاص صحيح دون عكسه. فالوديعة هي الاستحفاظ قصداً والأمانة هي الشيء الذي وقع في يده من غير قصد بأن هبت الريح في ثوب إنسان فألقته في حجر غيره.

الإملاء[١]: (پركردن)[٢]. من ملأ الإناء ماء ويقال أمليت الكتاب وأمللته إذا ألقيته على الكاتب ليكتب. والإملاء عند أصحاب الحديث أن يلقي المحدث حديثاً على أصحابه فيتكلم فيه مبلغ علمه من الغريب والفقه وما يتعلق بالإسناد وما يعلمه من النوادر والنكت. والإملاء أعم من أن يكون من حفظ أو كتاب ولهذا يقيد ويقال إملاء من كتابه.

الأمور العامة: هي ما لا تختص بقسم من أقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض فإما أن يشتمل الأقسام الثلاثة كالوجود والوحدة حقيقة كانت أو اعتبارية فإن كل موجود وإن كان كثيراً له وحدة ما باعتبار وكالماهية والتشخص عند القائل بأن الواجب تعالى له ماهية مغائرة لوجوده وتشخص مغائر لماهيته أو يشتمل الاثنين منها كالإمكان الخاص والحدوث والوجوب بالغير والكثرة والمعلولية فإنها مشتركة بين الجوهر والعرض فعلى هذا لا يكون العدم والامتناع والوجوب الذاتي والقدم من الأمور العامة ويكون البحث عنها على سبيل التبعية.

واعلم أن للأمور العامة في الكتب الحكمية معاني متعددة **أحدها** هو هذا **والثاني** ما ذكر في الرسالة الأبهرية وهو ما يشمل الفلكي والعنصري. **والثالث** ما ذكره السيد السند الشريف قدس سره في أم الحواشي على الشرح القديم للتجريد. والأولى أن يقال الأمور العامة هي الشاملة لجميع الموجودات إما على سبيل الإطلاق أو على سبيل التقابل. والمراد بالتقابل ها هنا ليس معنى الإيجاب والسلب وإلا لكان شاملاً لجميع المفهومات موجودة أو لا إذ يصدق على كل شيء أنه هو هذا أو ليس بذاك بل التقابل في الثبوت. **والرابع** ما ذكره السيد السند قدس سره في شرح المواقف بقوله وقد يقال إن الأمور العامة ما يتناول المفهومات بأسرها أي الواجب والممتنع والممكن سواء كان موجوداً أو معدوماً، ثم التناول إما على الإطلاق كالإمكان العام أو على سبيل التقابل بأن يكون هو مع ما يقابله متناولاً لها جميعاً ويتعلق بكل من هذين المتقابلين غرض علمي وإنما قيد قدس سره بذلك ليخرج كل مفهوم مع ما يقابله

---

(١) الإملاء هو أن يقعد العالم وحوله تلامذته بالمحابر والقراطيس فيتكلم العالم بما فتحه الله عليه من ظهر قلبه في العلم وتكتبه التلامذة ثم يجمعون ما يكتبونه فيصير كتاباً يسمونه الإملاء والأمالي وكان ذلك عادة السلف من علماء المنقول والمعقول فاندرست لذهاب العلم والعلماء وإلى الله المصير وعلماء الشافعية يسمون مثله تعليقة ١٢ قطب الدين محمود علي.

(٢) تفسير الكلمة السابقة، بمعنى جعله ملآن.

كالإنسان واللاإنسان لشموله جميع المفهومات إلا أنه مما لا يتعلق منهما غرض كلي علمي أي غرض علم الكلام كالإنسان واللاإنسان، أو يتعلق بأحدهما دون الآخر كالوجوب واللاوجوب ومعنى تعلق الغرض العلمي به أن يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقاً قريباً أو بعيداً. وإنما صرح قدس سره باعتبار هذا القيد في هذا القسم مع أن اعتباره في جميع المباحث معلوم مما سبق في تعريف موضوع الكلام. ولذا لم يصرح صاحب المواقف بذلك القيد في التعريف المذكور فيه دفعاً لتوهم إن تعلق الغرض العلمي بأحد المتقابلين كاف في عدهما من الأمور العامة.

واعلم أن البحث عن الإمكان العام عبارة عن حمل عوارضه اللاحقة له باعتبار تحققه في إفراده من الإمكان الخاص والوجوب والامتناع فيكون البحث عنها بحثاً عنه. فاندفع أنه لا يبحث في الأمور العامة عن الإمكان العام والتعريف الأول للأمور العامة هو ما ذكر في المواقف. وأورد عليه أنه إن أريد الاشتراك بين جميع الآحاد من أفراد الثلاثة أو الاثنين يلزم خروج الكثرة والعلة الصورية والمادية وإن أريد الاشتراك بينها في الجملة يدخل الكم المطلق والمتصل والكيف والحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر بل الكلام أيضاً عند الأشاعرة. وأجيب عنه بأن المراد الثاني وكون الأمور المذكورة من الأمور العامة لا يوجب البحث عنها في فنها لجواز أن لا يتعلق غرض علمي بالبحث عنها بوجه شمولها للثلاثة أو الاثنين كالمعلومية والمفهومية والمخبر عنه ولا شك في شمولها للأقسام الثلاثة مع أنها لا يبحث عنها أصلاً.

وأما الجواب باختيار الشق الأول ومنع عدم وجود الكثرة في الجوهر المجرد الواحد باعتبار أن الكثرة بحسب المحمول تتحقق فيه فتكون الكثرة المطلقة متحققة فيه أيضاً ومنع كون العلة الصورية والمادية من الأمور العامة لم لا يجوز أن يورد في هذا القسم من حيث إنها من أنواع العلة المطلقة ففساده ظاهر لأن الكثرة بحسب المحمول راجعة إلى كثرة المحمول بحسب العدد وليس ذلك كثرة في الجوهر المجرد الواحد بالحقيقة بل فيه إنما هي في المحمول وتنسب إليه بالعرض وهو ظاهر. والمعتبر في الأمور العامة الاشتراك بالحقيقة لا بالعرض يدل عليه عد الشارح رحمه الله الكثرة مما يشمل الاثنين فلو كان هذا القدر من الاشتراك أيضاً معتبراً لكان عليه أن يعده مما يشمل الثلاثة وكون العلة الصورية والمادية من الأمور العامة ظاهر لا خفاء فيه كيف ولو لم يكن منها كيف جعلت موضوع بعض المسائل. وأما احتمال إيرادها من حيث النوعية فيستلزم جواز إيراد المعالجات الجزئية في القسم الكلي من الطب فيلزم الاختلاط ويفوت غرض التبويب. وأورد على الجواب الأول بأن في عدم تعلق الغرض العلمي بالبحث عن الصفات السبع على وجه العموم نظراً والجواب أن البحث على وجه العموم له معنيان **أحدهما** البحث على وجه الشمول لأقسام الموجود أي لا يلاحظ في

البحث الشمول والتحقيق فيها. **وثانيهما** البحث على وجه عدم التخصيص بقسم من الأقسام أي لا يلاحظ في البحث التحقق في قسم منها بل لا يكون الملحوظ في البحث إلا نفس المبحوث والمراد الأول ولا خفاء في عدم تعلق الغرض العلمي بالصفات السبع بهذا المعنى وإن تعلق الغرض العلمي بها بالمعنى الثاني ويمكن الجواب عن أصل الاعتراض بوجهين آخرين أيضاً **الأول** أن المتبادر منه أن الأمور العامة أحوال الواجب والجوهر والعرض ومحمولات عليها والأمور المذكورة من الكم المطلق والمتصل وغيرهما موضوعات لها لأنها من أفراد العرض **والثاني** أنه لا يبعد أن يراد بما لا يختص الأمر الاعتباري بقرينة أن ما يبحث في هذا القسم ليس إلا أحوال الأمور الاعتبارية فقط وما يلزم دخوله ليس منه. لكن يرد على الوجه الأول من هذا الجواب أن الكثرة نفس الكم المنفصل وكذا الوجود من أفراد العرض يدل على الأول ما وقع في كلام أجلة المتأخرين في مواضع. وعلى الثاني ما وقع في تعليقات الشيخ من إطلاق العرض على الوجود. ويمكن أن يقال إن التحقيق أن الكثرة وحدات محضة والكم المنفصل وحدات من حيث إنها معروضة للهيئة الاجتماعية كما حقق في موضعه وما وقع في المواضع إنما وقع تبعاً للشهرة أو على سبيل المسامحة. وإطلاق العرض على الوجود إنما هو بمعنى العارض لا بالمعنى المشهور أي الموجود في الموضوع فافهم. ويفهم من شرح التجريد للفاضل القوشجي رحمه الله أن الأمور العامة بالاستقراء الوجود والعدم وما يتعلق بهما والماهية ولواحقها والعلية والمعلولية. وتفصيل هذا المجمل ما يفهم من المواقف أنها الوجود والعدم والماهية والوجوب والإمكان والامتناع والوحدة والكثرة والعلية والمعلولية.

الأمر الخارجي: ما يكون الخارج ظرفاً لذاته لا لوجوده كما سيذكر مفصلاً في الموجود الخارجي إن شاء الله تعالى.

إمام الحرمين[1]: أستاذ الإمام محمد الغزالي ولقبه ضياء الدين وكنيته أبو المعالي واسمه عبد الملك.

الإمارة: بالفتح وتشديد الميم في (الباعثة) إن شاء الله تعالى. وبدون التشديد لغة العلامة واصطلاحاً هي التي يلزم من العلم بها الظن بوجود المدلول كالغيم بالنسبة إلى المطر. فإنه يلزم من العلم به الظن بوجود المدلول وهو المطر. وقد يطلق على الدليل القطعي أيضاً.

أما: بفتح الهمزة وتشديد الميم حرف الشرط. وقد تقدر إما توهماً أو مطابقاً

---

(١) مولده ١٨ محرم سنة (٣١٩) مات ٢٥ ربيع الآخر سنة ٣٧٨ بقرية بشقان ونقل إلى نيسابور ثم نقل بعد سنين إلى مقبرة الجوين فدفن بجنب أبيه وصلى عليه والده ـ ١٢.

للواقع كما سيجيء في (توهم أما) إن شاء الله تعالى. وبدون التشديد حرف التنبيه وبكسرها حرف الترديد والمتبادر منها في تقاسيم الأشياء هو الانفصال الحقيقي أو المانع من الخلو إذ بأحدهما تصير الأقسام مضبوطة دون المانع من الجمع إذ لا يعلم به عدد الأقسام المقصود من التقسيم **قطعاً** فإنك إذا قلت هذا الشيء إما حجر وإما شجر لا يعلم منه انحصاره فيهما لجواز أن يكون لا شجراً ولا حجراً بل مدراً أو غير ذلك. وها هنا بحث وهو أن قولهم العلم إما تصور أو تصديق مثلاً إما أن يكون منفصلة حقيقية أو مانعة الجمع أو مانعة الخلو **والأولى** تصدق عن صادق وكاذب كقولنا هذا العدد إما أن يكون زوجاً أو لا زوجاً **والثانية** تصدق عن كاذبين كقولنا زيد إما أن يكون شجر أو حجراً. أو عن صادق وكاذب كقولنا زيدا إما أن يكون إنساناً أو حجراً **والثالثة** تصدق عن صادقين كقولنا زيد إما أن يكون لا حجراً أو لا إنساناً. ولا صدق في الموجبات في غير ما ذكرنا فعلى الأولين لا يفهم أن للعلم قسمين وعلى الثالثة لا يحصل الجزم به مع أنه مقصود وكذا الكلام في قولهم وكل منهما بديهي أو نظري.

وأجيب عنه بأن هذه القضية ليست بمنفصلة وإنما هي حملية شبيهة بالمنفصلة. قال السيد السند الشريف قدس سره في حواشيه على القطبي والمنافاة قد تعتبر في القضايا وهي المنفصلات وقد تعتبر في المفردات بحسب صدقها على ذات وهي الحمليات الشبيهة بالمنفصلات فلا يلزم ما ذكره.

الإمالة: مصدر قولك أملت الشيء إمالة إذا عدلت به إلى غير الجهة التي هو فيها من مال الشيء يميل ميلاً إذا انحرف عن القصد وهي في اصطلاح التصريف أن ينحى بالفتحة نحو الكسرة أي عدول بالفتحة عن استوائها إلى الكسرة وذلك بأن تشرب الفتحة شيئاً من صوت الكسر فتصير الفتحة بينها وبين الكسرة.

الأمور الاعتبارية: في الماهية إن شاء الله تعالى.

الأمور الاتفاقية: اعلم أن الحكماء ذكروا إن تأدى السبب إلى المسبب إما أن يكون دائماً أو أكثرياً أو مساوياً أو أقلياً فالسبب الذي يتأدى إلى المسبب على أحد الوجهين الأولين يسمى سبباً ذاتياً وذلك المسبب يسمى غاية ذاتية والسبب الذي يتأدى إلى المسبب على أحد الوجهين الأخيرين يسمى سبباً اتفاقياً وذلك المسبب يسمى غاية اتفاقية. فيعلم من ها هنا أن الأمور الاتفاقية هي التي لا دائمة ولا أكثرية والمراد بالمساوي ها هنا ما بين الأقلي والأكثري فافهم واحفظ فإنه ينفعك جداً.

أمهات المطالب: ثلاثة: الأمهات جمع الأم التي هي الأصل والولد راجع إليه. والمطالب جمع مطلب ظرف. أو مصدر ميمي إما بمعنى اسم المفعول فمعنى مطلب ـ ما ـ وهل ولم ـ المطلوب بها. ولهذا يطلق على المطلوب تصورياً كان أو

تصديقياً. أو بمعنى اسم الفاعل ولهذا يطلق مجازاً عقلياً على الكلمة التي يطلب بها التصور أو التصديق كما يفهم من الشريفية في المناظرة. وإنما قلنا مجازاً عقلياً لأن المجاز العقلي كما يجري في الإسناد التام كذلك يجري في غيره على ما هو التحقيق. قوله يجري في غيره أي غير الإسناد التام كما في النسب الغير الإسنادية. ويفهم من بعض شروح سلم العلوم إن الكلمة التي يطلب بواسطتها التصور أو التصديق يسمى مطلباً بالكسر وإضافة المطلب إلى ما - وهل - وغيرهما بيانية إذا كان بمعنى الطالب أو اسم الآلة. وعليك أن تعلم أن كسر الميم غلط خلاف الرواية عن الجمهور كما نص عليه الفاضل الگجراتي نور الدين الأحمد آبادي في شرح التهذيب. وتحقيق المقام أن المطالب كثيرة والأصول منها ثلاثة والبواقي ترجع إليها. وقال بعضهم أربعة والبواقي راجعة إليها.

والشيخ الرئيس ذكر أن المطالب كثيرة منها مطلب - أين - وكيف - وأنى - وأيان - إلى غير ذلك. ومع قطع النظر عن الشيخ أقول إن كل واحد من المقولات التسع يقع مطلباً نعم إن بعضها كالفعل والانفعال ليس اللفظ المخصوص موضوعاً لهما وأدوات الطلب - ما - ومن - وهل - ولم - وأين - ومتى - وأي - وإيان - وكيف.

وأمهات المطالب مطلب ما - ومطلب هل - ومطلب لم - ومن قال إنها أربعة قال هذه الثلاثة والرابع مطلب أي.

وتفصيل هذا المقام وتنقيح هذا المرام يقتضي شرحاً وبسطاً في الكلام. فاعلم أن كلمة ما على ضربين شارحة وحقيقية. أما الشارحة فهي التي يطلب بها تصور مفهوم الاسم وهو تصور الشيء بحسب مفهومه مع عدم العلم بوجوده في الخارج كما قيل. أو لوجوده النفس الأمري كما هو الحق فهذا التصور مطلب ما وهو أي التصور المطلوب بكلمة ما إما تصور يحصل ابتداء أو التفات يحصل ثانياً والأول مفاد التعريف الاسمي والثاني مفاد التعريف اللفظي. والفرق بينه وبين البحث اللغوي في التعريف اللفظي إن شاء الله تعالى. وإنما سميت شارحة لطلبها شرح مفهوم الاسم.

وأما الحقيقية فهي التي يطلب بها تصور الماهية التي علم وجودها النفس الأمري ولهذا صرحوا بأنه قد يتحد التعريف بحسب الاسم وبحسب الحقيقة إلا أنه قبل العلم بوجود المعرف يكون بحسب الاسم وبعد العلم بوجوده بحسب الحقيقة فالحيوان الناطق قبل العلم بوجود الإنسان تعريف بحسب الاسم وبعد العلم بوجوده بحسب الحقيقة. فمطلب ما الحقيقية هو تصور الشيء الذي علم وجوده. فالمعدومات كلها والموجودات التي لم يعلم وجودها تصلح أن تكون مطلب ما الشارحة دون الحقيقية. وإنما سميت حقيقية لطلبها الأمر الموجود وهو الحقيقة. والشيء باعتبار وجوده وثبوته يسمى حقيقة. وباعتبار أنه وقع في جواب سؤال ما هو وجد أو لم يوجد ماهية. وقد يطلقان بمعنى واحدا أعني ما به الشيء هو هو.

واعلم أن الزاهد قال في حواشيه على الرسالة المعمولة في التصور والتصديق أن التصور الحقيقي هو تصور الشيء الذي كان وجوده النفس الأمري مصدقاً به والطالب له ما الحقيقية فيجب أن يكون ذلك التصور متأخراً عن التصديق بوجود المتصور ولهذا قالوا مطلب ما البسيطة مقدمة على مطلب ما الحقيقية. وقد سبق إلى بعض الأذهان أن المراد بالوجود ها هنا الوجود الخارجي. والحق على ما صرح به بعض الآجلة من المتأخرين أنه الوجود بحسب نفس الأمر مطلقاً كيف والحدود والرسوم الحقيقية ليست مختصة بالموجود أي الخارجية إذا النظر الحكمي ليس مقصوداً فيها انتهى.

ومطلب ما الحقيقية ينقسم إلى حدود حقيقية ورسوم حقيقية لأنه إن كان تصور الشيء الذي علم وجوده بالذاتيات فحد حقيقي وإلا فرسم حقيقي فإن قيل كيف يصح وقوع الرسوم في جواب ما الحقيقية والمشهور أنهم أجمعوا على انحصار جواب ما في الحد والجنس والنوع قلنا لأرباب المعقول في جواب كلمة ما اصطلاحان بحسب بابين وربما يختلف الاصطلاح بحسب البابين. ألا ترى أن لفظ الذاتي في باب ايساغوجي بمعنى ما ليس بخارج سواء كان جزء الماهية كالجنس والفصل أو تمام الماهية كالنوع. وفي باب موضوع العلم بمعنى ما يلحق الشيء لذاته أو لأمر يساويه كذلك كلمة ما في باب ايساغوجي منحصرة في طلب الجنس والفصل والنوع. وفي باب مطلق الحقيقية الموجودة لطلب تصور الشيء الذي علم وجوده سواء كان ذلك التصور بالذاتيات كلها أو بعضها أو بالعرضيات أو بالمركب منهما. وقيل إن وضعها وإن كان لطلب الذاتيات لكن الرسم يقع في جوابها اضطراراً أو توسعاً أي تسامحاً ومجازاً أما الثاني فظاهر غير محتاج إلى الشرط. وأما الأول فحين اضطرار المجيب وعجزه عن الجواب إما لعدم العلم بالذاتيات أو لأنه لا يكون ثمة ذاتيات كالواجب تعالى ولهذا أجاب موسى عليه السلام بالرسم حين سأل فرعون بما هو وإلى هذا الجواب أشير في شرح الإشارات واختاره جلال العلماء في الحاشية القديمة. وحاصل الجواب أن ما الشارحة والحقيقية يقع في جوابها الرسم والتعريف اللفظي على سبيل التسامح أو الاضطرار. وإما بحسب الوضع والاصطلاح فلا يقع في جوابهما إلا الحد التام بحسب الاسم أو بحسب الحقيقة واعترض عليه ملا مرزاجان رحمه الله وحاصل اعتراضه أنا لا نسلم أن الرسم يقع في جوابها تسامحاً أو اضطراراً والسندان التعريف لاسمي تعريف اصطلاحي إذ معلوم أنه ليس وظيفة اللغة ولا بد له من آلة يطلب بها وليس بين كلمات الاستفهام ما يصلح له سوى كلمة ما فينبغي أن يجوز وقوع الرسم في جواب ما هو اصطلاحاً أيضاً وينبغي أن يكون ذلك شائعاً متعارفاً لا على التسامح والاضطرار وأما هل فهي أيضاً على ضربين بسيطة ومركبة وأما هل البسيطة فيطلب التصديق بوجود شيء في نفسه وذلك التصديق مطلب هل البسيطة وإنما تسمى بسيطة لطلبها تصديقاً بسيطاً فوق التصديقات. وأما هل

المركبة فهي لطلب التصديق بوجود شيء على صفة أي يطلب بها التصديق بوجود صفة لشيء ومطلب هل المركبة هو هذا التصديق المذكور وإنما سميت مركبة لطلبها وإفادتها تصديقاً مركباً لأن التصديق بثبوت شيء لشيء متفرع على ثبوت المثبت له فيتضمن تصديقاً آخر وهو التصديق بالوجود السابق عليه.

وبعض المتأخرين قسموا (هل) إلى ثلاثة أقسام بأن جعلوا البسيطة على ضربين **أحدهما** هل التي يطلب بها التصديق بفعلية الشيء وإمكانه في نفسه وتسمى أبسط **والثاني** ما ذكر أعني هل التي يطلب بها التصديق بوجود الشيء في نفسه وتسمى بسيطة لما مر. فالأول سؤال عن الشيء بحسب المرتبة المتقدمة على مرتبة الوجود أي مرتبة الماهية من حيث هي هي. والثاني سؤال عن الشيء بحسب مرتبة الوجود ولما صار (هل) على ثلاثة أقسام يكون مطالبها أيضاً ثلاثة واعترض عليهم بأن ما اخترعوا إما تصديق بقوام الماهية وتقررها من حيث هي فذلك التصديق لا يجوز أن يطلب ضرورة أن حمل الشيء على نفسه إما ممتنع أو غير مفيد كما تقرر وإما تصور متعلق به فهو من أقسام مطلب ما الشارحة. والجواب أن المراد بالأول التصديق بإمكان الماهية أو وجوبها في نفسها وهذه المرتبة مقدمة على مرتبة التصديق لوجودها لأن مرتبة الإمكان والوجوب مقدمة على مرتبة الوجود في نفسه.

والفرق بين التصديقين كالفرق بين الفرق والقدم. وتوضيح الجواب وحاصل ما اخترعوا أن مرتبة التقرر والإمكان التي هي متقدمة على الموجودية قد تكون مجهولة كقوام ماهية العنقاء مثلاً. وقد يكون معلوم الامتناع كاجتماع النقيضين وشريك الباري تعالى عنه علواً كبيراً. وقد يكون معلوم التحقيق كما ترى في الماهية الموجودة فإذا كانت الماهية مجهول القوام والتقرر يصح السؤال عن أصل قوامها بأن يقال هل العقل أي هل ماهية متقررة هي العقل والجواب نعم ولا يجاب مثله في اجتماع النقيضين مثلاً وإن صح أن يقال فيه أنه اجتماع النقيضين بأن يقصد به أنه عنوان حقيقة الموضوع كما هو شأن حمل الشيء على نفسه فبين السؤال عن أصل القوام والتقرر وبين هذا الحمل بون بعيد. وخلاصة ما ذكرنا أن الماهية الممكنة قبل التقرر والفعلية أي في حد الإمكان ماهية تقديرية وتخمينية حتى إذا تقررت بإفاضة الجاعل إياها كان ذلك التخمين مطابقاً للتحقيق هذا على تقدير الجعل البسيط. والفرق بين الماهية الممكنة وبين المستحيلات أن المفهومات الممكنة إذا لوحظت حكم العقل بصحة تقررها وقوامها بخلاف المقدر من المستحيلات العقلية فإذا قيل هل الماهية المفروضة التي هي العقل بحسب التقدير والتخمين متجوهرة واقعة في نفسها فالجواب نعم. فإذا سئل مثله في اجتماع النقيضين فالجواب لا. فالجواب في الهل الأبسط هو التصديق بقوامها وتقررها في نفسها وتصور الشيء الذي علم قوامه فعليته مطلب (ما) الحقيقية وأما مطلب (ما) الشارحة فهو تصور

الشيء بحسب مفهومه المفروض بحسب التخمين. فالفرق بين هذه المطالب أجلى وأظهر. ولا ينبغي أن يفهم من قولنا في الهل الأبسط الإنسان متجوهر أنه قصد به ثبوت الجوهر له بل إنما يقصد به إعطاء التصديق بنفس تجوهر الماهية. وإيراد المحمول إنما هو للضرورة العقلية فاعتبار المحمول في المركبة بالقصد الأول وفي البسيط من حيث إن طبيعة العقد لا يسع ما قصد إعطاؤه إلا بذلك الاعتبار. لا يقال اعتبار التقرر والموجودية متلازمان فما الحاجة إلى اعتبار التقرر مع اعتبار الموجودية. لأنا نقول وإن كان كذلك لكن لا ينبغي أن لا يهمل فصل أحد المرتبتين عن الأخرى في الأحكام مع أنه أحق بالاعتبار. لا يقال لو رجع مفاد عقد الهلية المركبة إلى ثبوت المحمول للموضوع فيلزم أن يكون للمحمول وجود إذ الوجود للغير لا يتصور بدونه فلا يصح إثبات العدميات للموضوعات لأنا نقول ثبوت المحمول للموضوع ليس هو وجوده في نفسه لكن للموضوع كوجود الإعراض لمحالها حتى يلزم ذلك بل إنما هو اتصاف موضوعه به وهو الوجود الرابطي فالوجود الرابطي كما يقال على المعنيين المشهورين **أحدهما** ثبوت المحمول للموضوع أي النسبة الحكمية وهو يعم العقود بأسرها بحسب الحكاية **وثانيهما** ثبوت الشيء للشيء بأن يكون هذا النحو من الثبوت وجود في نفسه لكن للغير وهو يختص بالإعراض بحسب المحكي عنه كذلك يطلق على مطلق اتصاف الموضوع بالمحمول وهو من خواص الهليات المركبة بحسب المحكى عنه على الإطلاق. وأما كلمة لم بكسر اللام وفتح الميم فلطلب دليل إما مفيد لمجرد التصديق بثبوت الأكبر للأصغر مع قطع النظر عن الخارج سواء كان الوسط معلولاً أو لا (أو مفيد) لثبوت الأكبر له بحسب الواقع يعني أن تلك الواسطة كما تكون علة لثبوت الأكبر له في الذهن كذلك تكون علة لثبوته له في نفس الأمر. والدليل على الأول يسمى آنياً حيث لم يدل إلا على آنية الحكم وتحققه في الواقع دون علته. وعلى الثاني لمياً لدلالته على ما هو لم الحكم وعلته في الواقع فمطلب لم هو الدليل.

وكلمة أي لطلب ما يميز الشيء عن غيره بشرط أن لا يكون تمام ماهيته المختصة أو المشتركة. فإن قيد بفي ذاته أو في جوهره أو ما يجري مجراه كان طالباً للمميز الذاتي إما عن جميع الأغيار أو عن بعضها وهو الفصل القريب أو البعيد فيتعين في الجواب أحد الفصول. وإن قيد بفي عرضه كان طالباً للمميز العرضي إما عن جميع الأغيار أو عن بعضها وهو الخاصة المطلقة أو الإضافية فيتعين في الجواب أحد الخواص فمطلب أي هو المميز ذاتياً أو عرضياً. وإذ قد علمت أمهات أدوات الطلب وأمهات المطالب فإن قلت ما وجه كون تلك الأدوات أمهات الطلب وتلك المطالب أمهات المطالب قلنا مطلب هل التصديق بثبوت المحمول للموضوع والمقولات التسع

تقع محمولات على الموضوع بحمل ذو وحينئذ يجوز التعبير عنها بكلمة هل لأنه يجوز أن يقال مكان كيف زيد هل زيد ذو سواد أو ذو بياض ومكان متى زيد هل زيد في يوم الجمعة أو في يوم الخميس وعلى هذا القياس فرجع جميع المطالب إلى مطلب هل.

إذا تقرر هذا فثبت أن مطلب هل من أمهات المطالب وكلمة ما سؤال عن الحقيقة أي تحصيل تصور الماهية الموجودة. فكلمة (هل) لا يمكن أن تكون مؤدية لمطلب ما وكلمة (لم) سؤال عن العلة والعلة لا تكون محمولاً على المعلول بحمل فيكون مطلب ما ومطلب لم أصلين غير مندرجين في مطلب هل فيكونان أيضاً من أمهات المطالب كمطلب هل. وقيل الوجه لكون الثلاثة المذكورة من أمهات المطالب. إن الوجود من أمهات المطالب لأنه مبدء الآثار الخارجية فيكون الوجود مبدأ لجميع المطالب كما أن الأم مبدء للأولاد. ومطلب هل الوجود ومطلب ما الحقيقية الماهية الموجودة فيرجع إلى الوجود ومطلب لم العلة المفيدة للوجود فيرجع إلى الوجود أيضاً. والحاصل أن هذه الثلاثة متضمنة للوجود الذي هو أم المطالب فتكون أمهات المطالب. ومما ذكرنا يمكن أن يتكلف ويذكر وجه كون مطلب أي من أمهات المطالب كما قيل. قال بعض شراح سلم العلوم وإما مطلب من الذي هو مطلب الهوية الشخصية أي العارض المشخص لذي العلم أو الجنس من ذي العلم كقولك من جبرائيل جني أم أنسي أم ملكي وقليلاً ما يستعمل في هذا السؤال. و (كم) الذي هو مطلب تعيين المقدار أو العدد (وكيف وأين ومتى) الذي يطلب بها تعين الكيفيات وتعين حصول الشيء في المكان والزمان أما ذنابات أي توابع للأي إن كان المطلوب بها المميز أو مندرجة في الهل المركبة إن كان المطلوب بها تصديق بكون شيء على هذه الأحوال انتهى فإن قلت هل بين هذه المطالب وأدواتها ترتيب بالتقدم والتأخر أم لا قلنا مطالب ما الشارحة متقدم على مطلب هل البسيطة فإن الشيء ما لم يتصور مفهومه لم يمكن طلب التصديق بوجوده كما أن مطلب هل البسيطة متقدم على مطلب ما الحقيقية إذ ما لم يعلم وجود الشيء لم يمكن أن يتصور من حيث إنه موجود وعلى مطلب هل المركبة إذ ما لم يصدق بوجود شيء في نفسه لم يصدق بثبوت شيء له ومنه يعلم تقديم مطلب ما الشارحة على مطلب ما الحقيقية ومطلب هل المركبة إذ المتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء. ولا ترتيب ضروري بين الهل المركبة والما الحقيقية لكن الأولى تقديم الما الحقيقية واكتفيت على هذا القدر من التفصيل وإن كان مقتضياً للتطويل، خوفاً لملال الطالبين، وصوناً عن كلال الراغبين، مع أني متشتت البال بعدم الرفيق الشفيق وإيذاء بعض الإخوان. اللهم وفقه بما لا ينافي بقاء الإيمان.

أمهات الكسور: تسعة. وهي النصف ـ والثلث ـ والربع ـ والخمس ـ والسدس ـ والسبع ـ والثمن ـ والتسع ـ والعشر. لأن سائر الكسور المنطقة إنما تتولد عن هذه

التسعة المنطقة إما بالإضافة أو التركيب أو التكرير فهذه التسعة أصول الكسور المنطقة لا مطلقاً.

الأمر الاعتباري: هو الذي لا وجود له إلا في عقل المعتبر ما دام معتبراً كالماهية بشرط العراة وتحقيقه في الماهية إن شاء الله تعالى.

الأمر: الشيء وقول القائل لمن دونه افعل.

الأمر بالصيغة: هو ما يطلب الفعل من الفاعل الحاضر ولما كان حصوله بالصيغة المخصوصة الممتازة عن المضارع دون اللام كما في الأمر الغائب سمي به ويقال له (الأمر الخاص) أيضاً.

الأمن: عدم توقع مكروه في الزمان الآتي.

الأملاك المرسلة: أن يشهد الرجلان في شيء ولم يذكرا سبب الملك فإن كان جارية لا يحل وطؤها وإن كان داراً يغرم الشاهدان قيمتها.

الإمامة: ميراث النبيﷺ فيختار لها من يكون أشبه به خلقاً وخلقاً وعلماً وقراءة وصلاحاً ونسباً. والأولى بالإمامة أعلمهم بأحكام الصلاة وإن كان متبحراً في علم الصلاة لكن له حظ في غيره من العلوم فهو أولى. وإن تساووا في العلم فاقرؤهم أي أعلمهم بعلم القراءة يقف في موضع الوقف ويصل في موضع الوصل ونحو ذلك من التشديد والتخفيف وغيرهما. وإن تساووا فأورعهم. وإن تساووا فأسنهم. وإن كانوا سواء في السن فأحسنهم خلقاً. وإن تساووا فأحسبهم. فإن استووا فأحسنهم وجهاً أي أكثرهم صلاة الليل. فإن اجتمعت هذه الخصال في رجلين يقرع بينهما أو الخيار إلى القوم قال النبيﷺ من كثر صلاته بالليل حسن وجهه بالنهار. وأما من تكره إمامته أو لا تصلح فهو مفصل في كتب الفقه.

الإمامية: هم الذين قالوا بالنص الجلي على إمامة علي كرم الله وجهه وكفروا الصحابة وهم الذين خرجوا على علي رضي الله تعالى عنه وهم اثنا عشر ألف رجل وساقوا الإمامة إلى جعفر الصادق، واختلفوا في المنصوص عليه بعده والذي استقر رأيهم عليه أن الإمام الحق بعد رسول اللهﷺ علي رضي الله تعالى عنه - ثم ابنه الحسن - ثم أخوه الحسين - ثم ابنه علي زين العابدين - ثم ابنه محمد الباقر - ثم ابنه جعفر الصادق - ثم ابنه موسى الكاظم - ثم ابنه علي الرضا - ثم ابنه محمد التقي الجواد - ثم ابنه علي التقي الزكي - ثم ابنه الحسن العسكري - ثم ابنه أبو القاسم محمد القائم المنتظر المهدي صلاة الله تعالى وسلامه على جدهم الأمجد وعليهم أجمعين - ولهم في هذا الدعوى تمسكات ودلائل في المطولات.

أم الكتاب: القرآن المجيد وسورة محمدﷺ وسورة الفاتحة واللوح المحفوظ

والعرش المجيد المعلى. وعند الصوفية العقل الأول الذي هو إشارة إلى مرتبة الوحدة.

الإمامان: هما الشيخان اللذان أحدهما عن يمين الغوث أي القطب ونظره في الملكوت وهو مرآة ما يتوجه من المركز القطبي إلى العالم الروحاني من الإمدادات التي هي مادة الوجود والبقاء. وهذا الإمام مرآته لا محالة. والآخر عن يساره ونظره في الملك وهو مرآة ما يتوجه منه إلى المحسوسات من المادة الحيوانية وهذا مرآته ومجلاه وهو أعلى من صاحبه وهو يتخلف القطب إذا مات.

الإمكان الذاتي: واعلم أن صدق وصف الموضوع على ذاته في القضايا المعتبرة في العلوم بالإمكان عند الفارابي والمراد بهذا الإمكان الإمكان العلم المقيد بجانب الوجود فيشمل ما يكون وصف الموضوع ضرورياً لها وهذا الإمكان هو الإمكان الذاتي. ومن ها هنا يندفع ما أورده الطوسي من أن النطفة يمكن أن تكون إنساناً فلو دخلت النطفة في كل إنسان لزم كذب كل إنسان حيوان ووجه الاندفاع أنه مغالطة نشأت من شركة لفظ الإمكان بين الإمكان الذاتي المراد ها هنا وبين الإمكان الاستعدادي الثابت للنطفة. والحق أن مراد الفارابي بالإمكان المذكور ما سيجيء في تحقيق الوصف العنواني إن شاء الله تعالى لا الإمكان العام المقيد بجانب الوجود فافهم واحفظ.

ثم اعلم أن الإمكان الذاتي كما هو مشهور في الإمكان العام في هذا المقام كذلك معروف في أن لا يكون ذات الشيء مقتضياً وموجباً لوجوده وعدمه وإن كان أحدهما واجباً بالغير والآخر ممتنعاً به فيمكن أن يكون شيء ممكناً بالذات وواجباً بالغير أو ممتنعاً به فإن الوجوب اللاحق أو الامتناع اللاحق لا ينافي الإمكان الذاتي بل الممكن مع وجوبه أو امتناعه اللاحق باق على طبيعة إمكانه ولا يمكن أن يكون واجباً بالذات أو ممتنعاً بالذات وممكناً بالذات أو بالغير فإن اقتضاء الضدين أو النقيضين في الذات محال بداهة فإن المقتضي لا ينفك عن المقتضي فيلزم اجتماع الضدين أو النقيضين. وأيضاً لا يجوز أن لا ينقلب كل من الواجب بالذات والممكن بالذات والممتنع بالذات إلى الآخر لأن الانقلاب محال لما تقرر في محله. وقال السيد السند الشريف الشريف قدس سره الإمكان الذاتي هو ما لا يكون طرفه المخالف واجباً بالذات وإن كان واجباً بالغير.

الإمكان الاستعدادي: ويسمى بالإمكان الوقوعي أيضاً هو ما لا يكون طرفه المخالف واجباً بالذات ولا بالغير ولو فرض وقوع الطرف الموافق لا يلزم المحال بوجه من الوجوه والأول أعم من الثاني مطلقاً. وقال الفاضل القوشجي في شرح التجريد هو أي الإمكان الاستعدادي عبارة عن التهيؤ للكمال بتحقق بعض الأسباب والشرائط وارتفاع بعض الموانع قابل للشدة والضعف بحسب القرب من الحصول والبعد عنه بناء على حصول الكثير مما لا بد منه أو القليل فإن استعداد النطفة الإنسانية أضعف

من استعداد العلقة لها وهو من استعداد المضغة لها واستعداد الجنين للكتابة أضعف من استعداد الطفل لها.

واعلم أن الممكن قد يكون له إمكانان وقد لا يكون فإن بعض الممكنات مما لا يتأبى مجرد ذاته أن تفيض من وجود المبدأ الأعلى بلا شرط خارج عن ذاته وعلى ما هو مقوم ذاته فلا محال يفيض عن المبدأ الجواد بلا تراخ ومهلة ولا سبق عدم زماني واستعداد جسماني لصلوح ذاته وتهيؤ طباعه للحصول والكون. وهذا الممكن لا يكون له إلا نحو واحد من الكون ولا محالة نوعه يكون منحصراً في شخصه إذ الحصولات المختلفة والتخصصات المتعددة لمعنى واحد إنما تلحق لأجل أسباب خارجة عن مرتبة ذاته وقوام حقيقته فإن مقتضى الذات مقتضى لازم الذات داخلاً كان أو خارجاً لا يختلف ولا يتخلف فلا محال لتعدد التشخصات وتكثر الحصولات. وبعضها مما لا يكفي ذاته ومقوماته الذاتية في قبول الوجود من دون الاستعانة بأسباب اتفاقية وشروط غير ذاتية فليس له في ذاته إلا قوة التحصيل من غير أن يصلح لقبوله صلوحاً تاماً بعد انضياف تلك الشروط والمعدات إلى ما يقبل قوة وجوده وهو المسمى بالمادة ليتهيأ لقبول الوجود ويصير قريب المناسبة إلى فاعله بعد ما كان بعيد المناسبة منه فلا محالة ينضم إلى إمكانه الذاتي إمكان آخر متفاوت الوقوع له ومادة حاملة ذات تغير في زمان هو كمية تغيرها وانتقالها من حالة إلى حالة حتى انتهت إلى مواصلة ما بين القوة القابلة والقوة الفاعلة ليتحصل من اجتماعها ويتولد من ازدواجهما شيء من المواليد الوجودية. ولما تحقق وتبين أن الممكنات مستندة في وجودها إلى سبب واجب الوجود والفيوضة لكونه بالفعل من جميع جهات الوجود والإيجاد. وكل ما كان كذلك استحال أن يخص بإيجاده وفيضه بعض القوابل والمستعدات دون بعض بل يجب أن يكون عام الفيض فلا بد أن يكون اختلاف الفيض لأجل اختلاف الإمكان واستعدادات المواد.

ثم إن للممكنات طرأ إمكاناً في أنفسها وماهياتها فإن كان ذلك كافياً في فيضان الوجود عن الواجب بالذات عليها وجب أن تكون موجودة بلا مهلة لأن الفيض عام والجود تام وأن لا يتخصص وجود شيء منها بحين دون حين والوجود بخلاف ذلك لمكان حوادث الزمانية وإن لم يكن ذلك الإمكان الأصلي كافياً بل لا بد من حصول شروط أخر حتى يستعد لقبول الوجود عن الواجب بالذات فلمثل هذا الشيء إمكانان. فقد ثبت أن لبعض الممكنات إمكانين **أحدهما** هو وصف عام ومعنى واحد عقلي مشترك لجميع الممكنات ونفس ماهياتها حاملة له **والثاني** ما يطرأ لبعض الماهيات لقصور إمكانه الأصلي في الصلاحية لقبول إفاضة الوجود فلا محالة يلحق به إمكان عيني آخر قائم بمحل سابق على وجوده سبقاً زمانياً به يستعد لأن يخرج من القوة إلى الفعل وهو الذي يسمى بالإمكان الاستعدادي هذا ما قال الحكيم صدراً في (الأسفار)

ولا يخفى على الذكي ما فيه من المنوع.

إمكانه لا ولا إمكان له: في الإمكان.

الامتناع: ضرورة اقتضاء الذات عدم الوجود الخارجي وهذا هو الامتناع الذاتي أو وجوب العدم أولا إمكان الوجود كما مر في الإمكان فإن كان وجوب العدم أولا إمكان الوجود بمقتضى الذات فهو الامتناع الذاتي كامتناع شريك الباري أو بمقتضى الغير فهو الامتناع بالغير كعدم العقل الأول.

أم الولد: عند الفقهاء هي الأمة التي استولدها مولاها كما هو المشهور أو استولدها رجل بالنكاح ثم اشتراها أولا كما يفهم من قولهم في باب اليمين في الطلاق والعتاق لا شراء من حلف بعتقه وأم ولده. وها هنا مسألتان صورة الأولى واضحة وصورة الثانية أن يقول رجل لأمة استولدها بالنكاح إن اشتريتك فأنت حرة عن كفارة يميني فاشتراها تعتق لوجود الشرط ولا يجزيه عن الكفارة لأن حريتها مستحقة بالاستيلاد. ثم اعلم أن أم الولد نكاحاً هي أمة ولدت من زوجها ثم ملكها أو أمة ملكها زوجها ثم ولدت فافهم واحفظ.

باب الألف مع النون

إنما الأعمال بالنيات: فإن قيل النفي المفهوم من قوله عليه الصلاة والسلام إنما الأعمال بالنيات إلى أي شيء يرجع أهو راجع إلى ذات الأعمال أم إلى حكمها قلنا راجع إلى حكمها فإن قيل ما حكم الأعمال قلنا حكم الشيء أثره المترتب عليه فحكم الأعمال ما يترتب عليها إما في الدنيا فهو الصحة وإما في الآخرة فهو الثواب فإن قيل لم لا يرجع إلى ذات الأعمال قلنا عدم صحته بديهي لأنه لو رجع إلى ذاتها لوجب أن لا يمكن إحداث الأعمال وإيجادها إلا بالنية وليس كذلك فإن غسل الوجه مثلاً قد أمكن إحداثه وكسبه بدون النية فتحقق أن الحصر راجع إلى حكم الأعمال دون ذواتها.

ثم إن حكم الأعمال أمران كما مر فالنفي إلى أي أمر يرجع قلنا الشافعية على أنه راجع بالذات إلى صحة الأعمال ثم بالواسطة إلى ثوابها. والحنفية على أنه راجع بالذات إلى الثواب فالاختلاف إنما هو في رجوع النفي إلى صحة الأعمال. وأما رجوعه إلى الثواب فمتفق عليه لكن عند الشافعية بواسطة الصحة وعند أبي حنيفة رحمه الله بالذات. ولذا قال صاحب شرح الوقاية أن الثواب منوط بالنية اتفاقاً فلا بد أن يقدر الثواب أو يقدر شيء ليشمل الثواب نحو حكم الأعمال. وللمبتدي أن يقول إن النية أيضاً عمل من الأعمال فلا بد لها من نية أخرى وهلم جرا. والجواب أن نية النية عينها

فلا يحتاج إلى نية أخرى كما أن وجود الوجود عين الوجود وأيضاً جوابه جواب ما قيل إن التسمية أمر ذو بال فلا بد لها من تسمية أخرى وهلم جرا لقوله عليه الصلاة والسلام كل أمر ذي بال لم يبدأ ببسم الله فهو أبتر والتفصيل ما حررناه في سيف المهتدين في قتل المغرورين.

الانتقال: عند الحكماء حصول الشيء في حيز بعد أن كان في حيز آخر والانتقال في العرض أن يقوم عرض بعينه بمحل بعد قيام بمحل آخر وهو محال لما بين في محله. والانتقال في اللغة نقل كردن ولا يجوز أن يذهب من مذهب إلى مذهب آخر أي ينتقل من مذهب إلى مذهب آخر في المعاملات. فأما في العبادات فيجوز فإذا كان الرجل حنفياً لا يجوز أن يعمل عمل مذهب الشافعي في المعاملات بخلاف العبادات فإنه يجوز العمل به. وبه أخذ المشائخ كذا في النهاية. وفي فتاوى الغرائب الانتقال من مذهب الشافعي إلى مذهب أبي حنيفة رحمه الله جائز وكذا بالعكس إذا لم يكن بالكلية بل في مسألة أو مسألتين وليس للعامي أن يتحول من مذهب إلى مذهب بالكلية ويستوي فيه الحنفي والشافعي.

إن النساء ناقصات العقل والدين: حديث شريف ولما سئل النبيﷺ ما نقصان دينهن قال عليه الصلاة والسلام تقعد إحداهن في قعر بيتها شطر دهرها لا تصوم ولا تصلي. فهذا الحديث مسوق لبيان نقصان دينهن. وفيه إشارة إلى أن أكثر الحيض خمسة عشر يوماً وهو معارض بما روي أنه قال عليه الصلاة والسلام أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة أيام. وهو عبارة النص فرجح العبارة على الإشارة لأن حكمها في القطعية سواء وعند التعارض ترجح العبارة على الإشارة فإن قيل لا معارضة لأن المراد بالشطر البعض لا النصف على السواء ولو سلم وأكثر أعمار الأمة ستون ـ ربعها أيام الصبا ـ وربعها أيام الحيض في الأغلب فاستوى النصفان في الصوم والصلاة وتركهما. وأجيب بأن الشطر حقيقة في النصف وأكثر أعمار الأمة ما بين الستين إلى السبعين على ما ورد في الحديث وترك الصوم والصلاة مدة الصبا مشترك بين الرجال والنساء فلا تصلح سبباً لنقصان دينهن. ولكن لا يخفى أن تركهما أيام الحيض والنفاس ليس بمشترك بينهما فهو يصلح سبباً لنقصان دينهن فافهم.

الانضمام: التلاقي بلا حجاب.

أنياب الأغوال: الأنياب جمع ناب وهو من الأسنان ما بين الرباعي والضاحك. والأغوال جمع غول بالضم ولا يراد منه في قولهم كأنياب الأغوال كل ما اغتال الإنسان أي أهلكه كناب الأسد والنمر. فإن هذا كثير الوجود وليس مما يخترعه الوهم بل يراد منه حيوان يتشكل بشكل الإنسان ويهلكه ليصح التمثيل.

الانحلال: بطلان الصورة وانحلال المركب إنما يكون إلى ما منه التركيب ببطلان صورته.

الانفصال: عدم الاتصال عما من شأنه الاتصال وقيل الانفصال حدوث هويتين.

الانتقاش والاندماج: أيضاً في التخلخل والتكاثف إن شاء الله تعالى.

أنبأنا: في حدثنا.

الانطباق: موافقة السطحين في الطول والعرض. ومعنى انطباق الكلي على أفراده أنه يكون له بكل واحد منها مناسبة مخصوصة لا توجد تلك المناسبة بينه وبين شيء من أغياره. وتوضيح ذلك أن العقل إذا لاحظ شخصاً معيناً من أفراد الإنسان كزيد وجرده عن التشخص واللواحق المادية يحصل فيه صورة مجردة منه ممتازة عما عداها وهي مفهوم الإنسان. ثم إذا لاحظ شخصاً آخر منها كعمرو وجرده عما ذكر أيضاً لم يحصل فيه صورة جديدة مباينة للأولى بل الحاصلة ثانياً هي الصورة الأولى بعينها لا فرق بينهما إلا باعتبار أن إحداهما انتزعت من زيد والأخرى من عمرو وهكذا لو لاحظ جميع أفراد الإنسان وجرد كل واحد منها عما ذكر لم يتأثر العقل بصورة جديدة منها لم يكن حاصلة قبلها بخلاف ما إذا لاحظ في المرتبة الثانية أو الثالثة أو بعدها شيئاً غير أفراد الإنسان كهذا الفرس وذلك الفرس وجرده عن التشخصات واللواحق يحصل فيه صورة جديدة مباينة للأولى بالذات والاعتبار وهي مفهوم الفرس فظهر بهذا البيان أن مفهوم الإنسان له مناسبة مخصوصة بكل واحد من أفراده وليس تلك المناسبة موجودة في شيء غيرها وهذا معنى كونه منطبقاً على أفراده وغير منطبق على غيرها وقس على هذا انطباق الكليات على أفرادها.

انفجار العيون: ظاهر وسببه في الزلزلة وقد يحدث من الثلوج ومياه الأمطار.

الانعكاس: في الاطراد.

الإنكار: ضد الإقرار. والهمزة قد تستعمل للإنكار التوبيخي أي أن ما بعدها ما كان ينبغي أن يقع وأن فاعله ملوم مذموم نحو أتعبدون ما تنحتون. وقد تجيء للإنكار الإبطالي أي أن ما بعدها غير واقع وإن مدعيه كاذب نحو أفاصفاكم ربكم بالبنين. ولإفادتها نفي ما بعدها لزم ثبوته إن كان منفياً لأن نفي النفي إثبات ومنه قوله تعالى **﴿أليس الله بأحكم الحاكمين﴾** و **﴿أليس الله بكاف عبده﴾**.

الانزعاج: تحريك القلب إلى الله تعالى بتأثير الوعظ والسماع.

الانصداع: الانشقاق. وعند أرباب السلوك هو الفرق بين الجمع بظهور الكثرة واعتبار صفاتها.

الانتباه: زجر الحق للعبد على طريق العناية ليتخلص من المكاره والضلال والعصيان والوبال.

الآنية: التحقق وتحقق الوجود العيني من حيث رتبته الذاتية.

الإنسان: نوع من أنواع العالم وجمعه الناس وأصله وكنهه معلوم على من أتى الله بقلب سليم أنه أشرف المخلوقات وثمرة شجرة الوجود والموجودات ولله در الشاعر.

سر وجود ذات بإنسان رسيد ومانـد   چون وحي آسمان كه بقرآن رسيد وماند[1]

ولكن أصل لفظ الناس الأناس فخفف بحذف الهمزة وعوضت اللام عنها لكنها غير لازمة. ولهذا يقال في سعة الكلام ناس. وقال قوم أصله انسيان على افعلان فحذفت الياء استخفافاً لكثرة ما يجري على الألسنة. واستدلوا عليه بقول ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه إنما سمي إنساناً لأنه عهد إليه فنسي. والإنسان يطلق على المذكر والمؤنث وربما يطلق للأنثى إنسانة وقد جاء في قول الشاعر:

لقد كستني في الهوى   ملابس الصب الغزل
إنسانة فتانة   بدر الدجى منها خجل
إذا زنت عيني بها   فبالدموع تغتسل

وفي تحقيق الإنسان تفصيل وتدقيق وتحقيق في المطولات وما يذكر ها هنا نبذ منها. فاعلم أن للإنسان إطلاقين مشهورين إطلاق عند العوام وإطلاق لدى الخواص.

الأول إطلاقه على الأشخاص المعينة الموجودة في الأعيان كزيد وعمرو وغير ذلك مما يشاركهما في النوع ولفظ الإنسان بهذا المعنى مشهور بين القوم وهم لا يعلمون من الإنسان سوى هذا وطريق معرفة كل واحد من تلك الأشخاص على ما هو عليه في الخارج إنما هو الإحساس إذ به يمتاز كل من أشخاصه عن كل ما عداه امتيازاً تاماً بحيث لا يلتبس بغيره أصلاً ولا يلزم من معرفة شخص منها معرفة شخص آخر منها ولهذا لا يجري الكسب والاكتساب في الأشخاص أي الجزئيات الحقيقية كما هو المشهور. والسر فيه أن لكل واحد منها حقيقة شخصية مباينة لحقيقة غيره في الذهن والخارج وهذا مراد الشيخ أبي الحسن الأشعري رحمه الله مما قال إن لكل واحد من أفراد الإنسان حقيقة على حدة وإن وجود كل واحد منها عين حقيقته يعني أنه أراد بالحقيقة الوجود الخاص لكل شخص من تلك الأشخاص والإنسان بهذا المعنى يوصف

[1] لقد وصل سر وجود الذات إلى الإنسان وبقي   كما هو وحي السماء الذي وصل عبر القرآن وبقي
شعر بالمعنى

بالجزئية الحقيقية وهو المصدر للآثار والمظهر للأحكام وهو المكلف بالشرائع.

والثاني إطلاقه على المفهوم العقلي الكلي المنطبق على كل واحد من أفراده الموجودة والمعدومة وهذا الإطلاق مشهور بين الخواص. والإنسان بهذا المعنى يوصف بالكلية والنوعية وله وجود في الأعيان في إفراده ولا وجود له ممتاز عنها في الأعيان وإلا لما أمكن حمله على شيء من إفراده أصلاً لأن الحمل عبارة عن تغاير الشيئين في الذهن واتحادهما في الخارج فلو كان له وجود ممتاز عن إفراده في الأعيان لما صح اتحاده مع فرد من أفراده في الأعيان. فالإنسان بهذا المعنى مفهوم عقلي انتزعه العقل من تلك الأفراد بتجريدها عن التشخصات واللواحق المادية. وذلك المفهوم العقلي عند الحكماء تمام الحقيقة النوعية لإفراده وعرفوه بالحيوان الناطق. وقالوا إنه حد تام للإنسان لأن الحيوان جنس قريب للإنسان. والناطق فصل قريب له والتعريف بالجنس والفصل القريبين حد تام. والحيوان جوهر جسم نام حساس متحرك بالإرادة وكل فرد من أفراد الإنسان كذلك. أما أنه جسم فلأنه مركب من الهيولى والصورة وشاغل للحيز بالذات وقابل للأبعاد الثلاثة ولا نعني بالجسم إلا هذا. وإما أنه نام فلأنه يزيد في الأقطار الثلاثة على تناسب طبيعي وهو المعنى بالنامي. وإما أنه حساس فلأنه يدرك الأشياء بالحواس ولا معنى للحساس سوى ذلك. وإما أنه متحرك بالإرادة فلأنه ينتقل من مكان إلى مكان آخر بقصده وإرادته ويوجد الحركات إن شاء ولا يوجدها إن لم يشأ وهو معنى المتحرك بالإرادة فقد ثبت أن الإنسان حيوان. وإما أنه ناطق فلما سيجيء.

ثم اعلم أن الناطق فصل قريب للإنسان فإن قيل من شأن الفصل القريب للماهية اختصاصه بها والناطق ليس كذلك لأن المراد بالنطق إما التكلم فالله تعالى والملائكة وسائر الحيوانات متكلمون. أو المراد به إدراك الكليات وهو أيضاً ليس مختصاً بالإنسان لأنه تعالى وسائر المجردات كالعقول والنفوس مدركون. فالناطق على أي حال ليس مختصاً بماهية الإنسان فضلاً أن يكون فصلاً له واعلم أن الملائكة عند الحكماء هي العقول المجردة وإن ليس لها وللنفوس الفلكية عندهم نطق أي تكلم أصلاً لكن لها إدراك الكليات كما بين في موضعه. وأيضاً لو أريد بالنطق إدراك الكليات لزم أحد الأمرين وكلاهما باطل **أحدهما** أن لا يكون الناطق ذاتياً فصلاً قريباً للإنسان الذي من الجواهر لأن الإدراك في الممكنات من مقولة الإعراض عندهم قطعاً فيكون خارجاً عارضاً لا داخلاً ذاتياً فضلاً عن أن يكون فصلاً. **وثانيهما** أن الإنسان الذي هو من الجواهر لو فرضنا أنه مركب من الجوهر والعرض الذي هو الإدراك لزم أن لا يكون الإنسان جوهراً فإن المركب من الجوهر والعرض ليس بجوهر عندهم أصلاً والجواب بأن المراد بالنطق إدراك الكليات وهو مختص بالإنسان لأن غيره من الحيوانات ليس

بمدرك للكليات لا يفيد المطلوب. كيف فإن عدم إدراك غير الإنسان من الحيوانات للكليات ممنوع نعم إنه غير معلوم لنا وعدم العلم بالشيء لا يستلزم عدمه في نفسه وإن سلمنا ذلك فلا نسلم أنه يلزم من هذا القدر اختصاصه بالإنسان كيف فإنه تعالى مدرك الكليات وكذا العقول المجردة والنفوس الفلكية نعم لو أثبت نفي النطق عما سوى الإنسان لثبت اختصاصه به وأما إثبات هذا بدون ذلك أصعب من خرط القتاد ومع هذا إدراك الكليات عرض كما عرفت فكيف يكون فصلاً للجوهر. والحق في الجواب أن المراد بالنطق إدراك الكليات والناطق ليس فصلاً قريباً للإنسان في الحقيقة بل فصله القريب الجوهر الذي هو مبدأ الآثار المختصة به كالنطق والتعجب والضحك والكتابة وغير ذلك مما لا يوجد في غير الإنسان فذلك الجوهر هو الفصل في الحقيقة. ولما لم يكن ذلك الجوهر معلوماً لنا بكنهه بل بعوارضه المختصة فيدل عليه بأقوى عوارضه وهو النطق الذي بمعنى إدراك الكليات ويشتق منه الناطق ويحمل على الإنسان ويسمى بالفصل مجازاً من قبيل إطلاق اسم الشيء على أثره.

وإن أردت تفصيل هذا المجمل فارجع إلى ما فصلناه في الحواشي على حواشي الفاضل اليزدي على تهذيب المنطق ولكن اذكر في هذا المقام نبذاً من ذلك المرام.

فأقول إن الصورة النوعية التي هي أمر جوهري وفصل قريب للماهيات ومبدأ للآثار المختصة قد تكون مجهولة بكنهها معلومة بعوارضها المختصة بها وتلك العوارض لا تخلو من أن تكون مترتبة أو لا. فإن كانت مترتبة كالنطق والتعجب والضحك فيؤخذ أقواها وأقدمها كالنطق ويشتق منه محمولاً كالناطق ويطلق عليه اسم الفصل تسامحاً كما مر. وإن لم تكن مترتبة لعدم ترتبها في نفس الأمر أو بسبب اشتباه تقدم أحدهما على الآخر فيشتق عن كل واحد من تلك الأعراض محمولاً ويجعل المجموع قائماً مقام ذلك الأمر الجوهر الذي هو فصل حقيقة ويسمى فصلاً مجازاً كالحساس والمتحرك بالإرادة. فإن الفصل الحقيقي للحيوان هو الجوهر المعروض للحس والحركة الإرادية ولما اشتبه تقدم أحدهما على الآخر اشتق عن كل منهما للدلالة على ذلك الفصل الحقيقي اسم أعني الحساس والمتحرك بالإرادة وجعل المجموع فصلاً قائماً مقام الفصل الحقيقي للحيوان تسامحاً فليس الفصل القريب للحيوان إلا أمر واحد جوهري لا تعدد فيه وإنما التعدد في الدال.

واندفع من هذا البيان عظيم الشأن (الاعتراض المشهور) أيضاً بأن الحساس يكفي للفصل فلا حاجة إلى المتحرك بالإرادة ولا يجوز للماهية فصلان في مرتبة واحدة كما لا يجوز جنسان في مرتبة واحدة واندفع أيضاً أن للأمر الجوهر الذي هو فصل الإنسان حقيقة عوارض متعددة مختصة به فما الداعي إلى اختيار الناطق منها وقيامه مقامه وتسميته باسمه فصلاً وإلا يلزم الترجيح بلا مرجح. ولكن بقي الإشكال بأن إدراك

الكليات ليس مختصاً بالإنسان لما مر فنقول نعم مطلق الإدراك المذكور ليس مختصاً به لكن الإدراك الذي هو أثر ذلك المبدأ أعني الصورة النوعية التي للإنسان مختص به. أو المراد به الإدراك الحادث وهو في ذاته تعالى قديم بالاتفاق ذا في العقول والنفوس الفلكية عند الحكماء. أو نقول المراد بالنطق إدراك الكليات بطريق الاكتساب. ولا شك أن الإدراك المذكور بهذا المعنى مختص بالإنسان فإن علمه تعالى حضوري وكذا علم المجردات. والعلم الاكتسابي من أقسام العلم الحصولي كما تقرر في موضعه. قيل المراد بالناطق في تعريف الإنسان إما الناطق بالفعل أو بالقوة وعلى كل من التقديرين يلزم فساد التعريف أما على الأول فلخروج الأطفال فإنهم ليسوا من أهل النطق بشيء من المعنيين أي لا بمعنى التكلم بالحروف والأصوات ولا بمعنى إدراك الكليات وأما على الثاني فلصدق التعريف حينئذ على المضغة والعلقة والمني بل على اللحم والخبز اللذين يحصل منهما المني لأن كلامها حيوان ناطق بالقوة فعلى الأول التعريف ليس بجامع وعلى الثاني ليس بمانع والجواب واضح مما ذكرنا آنفاً فإن المراد بالناطق لما تقرر أنه ذو مبدأ نطق فهو موجود بالفعل في الصبيان ومفقود بالفعل في المضغة والعلقة وغير ذلك. ولما تبين بما ذكرنا فيما سبق أن الإنسان حيوان فالآن نبين كونه ناطقاً فنقول إنه ذو نفس ناطقة لوجهين. الوجه الأول أنه يظهر في كل فرد من أفراده آثار النفس الناطقة من النطق بالحروف والأصوات وإدراك الكليات والتعجب والضحك وأمثالها مما تقرر في الحكمة أنها من آثار النفس الناطقة وهذه الآثار لا توجد في غير الإنسان فيكون مبدأها وهو النفس مخصوصاً به فيكون هو ذا نفس دون غيره فهذا دليل أني على ثبوتها في الإنسان. والوجه الثاني ما تحقق أن العناصر إذا تصغرت أجزاءها غاية التصغر وامتزج بعضها ببعض امتزاجاً كاملاً يقع بينها باعتبار كيفيتها المختلفة فعل وانفعال تنكسر سورة كل واحدة منها بالأخرى فتحدث هناك كيفية واحدة متوسطة معتدلة قريبة بالاعتدال الحقيقي فحينئذ يشتد كمال الامتزاج بين تلك الأجزاء ويرتفع الامتزاج بينها بالكلية ويصير شيئاً واحداً متكيفاً بكيفية واحدة فيحصل له بتينك الوحدتين أعني الوحدة في المادة والوحدة في الكيفية مناسبة تامة بالمبدأ الحقيقي الواحد من جميع الجهات فيفيض منه عليه بسبب تلك المناسبة جوهر مجرد شريف يتعلق به تعلق التدبير والتصرف فيحصل له بذلك قوة النطق بالحروف والأصوات إذا لم يكن هناك مانع وقوة إدراك الكليات والتعجب والضحك وما أشبهها وهو المسمى بالنفس الناطقة عندهم. ولا شك أن تلك المناسبة التامة بالمبدأ الحقيقي الحاصلة بسبب الامتزاج الكامل المستتبعة لفيضان تلك النفس توجد في بدن الإنسان بالدلائل الدالة عليها ولا توجد في غيره فيكون هو ذا نفس ناطقة.

وفي حياة الحيوان افتتح عبد المسيح ابن يختشوع كتابه في الحيوان بالإنسان وقال

إنه أعدل الحيوان مزاجاً وأكمله أفعالاً وألطفه حساً وأنفذه رأياً فهو كالملك المسلط القاهر لسائر الخليقة الآمر لها وذلك لما وهبه الله تعالى له من العقل الذي به يتميز على كل الحيوان البهيمي فهو في الحقيقة ملك العالم ولذلك سماه قوم من القدماء العالم الأصغر. ثم قال ومما ذكر في الخواص وشهدت به التجربة أنه متى صور صورة صبي حسن الوجه ونصب بحيث تراه وقت الجماع خرج الولد يشبه تلك الصورة في أكثر الأعضاء. وله خواص يطول الكتاب بذكرها منها: أنه إن أخذ نجو صبي(١) حين يولد وجفف وسحق وكحل به بياض العين نفع وينفع من الغشاوة أيضاً. ودم الحيض إذا طلي به من عضه الكلب الكلب يبرأ وكذلك البرص والبهق. وقال القزويني في عجائب المخلوقات إذا رعف الإنسان فليكتب اسمه بدمه على خرقة ويجعل نصب عينه فإنه ينقطع رعافه. ونطفة الإنسان إذا طلي بها البهق والبرص والقوبا أبرأتهم.

وقال الأطباء إذا أردت أن تعلم أن المرأة عقيم أم لا فمرها أن تحمل ثومة في قطنة وتمكث سبع ساعات فإن فاح من فمها رائحة الثوم فعالجها بالأدوية فإنها تحمل بإذن الله تعالى وإلا فلا والله أعلم. والإنسان الكامل لجميع العوالم الإلهية والكونية الكلية والجزئية وفي تفصيله طول في كتب الحقائق ولله در الشاعر.

شعر

آنچه پرجستيم وكم ديديم وبسيار است ونيست
نيست جز انسان درين عالم كه بسياراست ونيست(٢)

الانحناء: كون الخط بحيث لا ينطبق أجزاؤه المفروضة على جميع الأوضاع كالأجزاء المفروضة للقوس فإنه إذا جعل مقعر أحد القوسين في محدث الآخر ينطبق أحدهما على الآخر وأما على غير هذا الوضع فلا ينطبق.

الانعطاف: حركة في سمت واحد لكن لا على مسافة الحركة.

الانفاق: صرف المال في الحاجة.

الانفعال: حالة حاصلة للشيء بسبب تأثره أي قبول أثر عن غيره كالمتسخن ما دام يتسخن. وإن أردت بالفعل ما فيه من الإشارة فانظر في الفعل.

الأنعام: بالفتح بالفارسية (چهارپايه) وبالكسر إعطاء النعمة. وفي العرف

---

(١) النجو ما يخرج من البطن من ريح أو غائط ١٢ قاموس.

(٢) ذاك الذي وجدناه كثيراً ولقيناه قليلاً وكثيراً ليس موجوداً
وليس غير الإنسان في هذا العالم يكون كثيراً وغير موجود
شعر بالمعنى

الأرض التي أعطاها السلطان أو نائبه. وإن استفتى من العلماء أن زيداً مثلاً ذهب إلى السلطان أو نائبه فأعطاه يومية أو أرضاً أنعاماً والتمس منه أن يكتب اسم ابنه أو متعلقاته أو خادمه في التوقيع والسند لا اسمه بالتخصيص وكان له في ذلك مصلحة ووجه من الوجوه ففي هذه الصورة هل يبقى لزيد حق التصريف في الأرض واليومية أم لا بينوا توجروا فالجواب أن الحق لزيد باق وليس لغيره في ذلك حق أصلاً كما في المحيط والنوازل من حضر بين يدي السلطان أو نائبه وأعطاه أنعاماً مخلداً بالمشافهة فهو حق له وإن ارتسم في التوقيع اسم غيره فلا حق لصاحبه انتهى. أي لصاحب ذلك الاسم. والمراد بالأنعام ها هنا ما يعطيه السلطان أو نائبه سواء كان أرضاً أو يومية فافهم واحفظ.

الانفعاليات والانفعالات: اعلم أن الكيفيات المحسوسة بإحدى الحواس الظاهرة إن كانت راسخة أي غير زائلة بالسرعة وإن كانت تزول بعد مرور الأزمان أولا كحلاوة العسل وملوحة ماء البحر فتسمى انفعاليات وإن كانت غير راسخة أي زائلة بالسرعة كصفرة الوجل وحمرة الخجل فتسمى انفعالات والياء في الانفعاليات للتأكيد والمبالغة كالأحمري لشدة الحمرة. وإنما سميت تلك الكيفيات انفعاليات لانفعال الحواس عنها لأن حلاوة العسل تصل إلى الذائقة فهي تنفعل وتقبل أثرها فهذا من قبيل تسمية السبب باسم المسبب. وكذا تسمية الكيفيات الغير الراسخة بالانفعالات من هذا القبيل لأن الحواس أيضاً تنفعل عنها إلا أنهم حاولوا الفرق بين الاسمين للفرق بين المسميين بإلحاق الياء للمبالغة باسم الأولى وحذفها عن اسم الثانية تنبيهاً على شدة الانفعال في الأولى وقصوره وعدم ثباته في الثانية فافهم.

الإنشاء: إيجاد الشيء الذي يكون مسبوقاً بمادة ومدة. والإنشاء المقابل للخبر هو الكلام الذي ليس لنسبته خارج تطابقه ليكون صادقاً ولا تطابقه ليكون كاذباً فهو لا يحتمل الصدق والكذب. وقد يطلق على فعل المتكلم أعني إلقاء الكلام الإنشائي. وقد يراد به قول إن شاء الله تعالى واعلم أن في دخول الإنشاء في الإيمان بأن يقال أنا مؤمن إن شاء الله تعالى اختلافاً. قال أبو حنيفة رحمه الله تعالى وأصحابه أنه لا ينبغي أن يقول أنا مؤمن إن شاء الله وعليه اجتماع الأكثرين لأن هذا القول إما للشك في إيمانه فهو كفر البتة فالواجب تركه وعدم جوازه متفق عليه وإما للتأدب وإحالة الأمور إلى مشيئة الله تعالى، أو للشك في العاقبة والمآل، لا في الآن والحال، أو للتبرك بذكر الله، أو للتبرأ عن تزكية نفسه والإعجاب بحاله فجوازه بالاتفاق. أما أبو حنيفة رحمه الله تعالى يرى تركه أولى لأنه يوهم بالشك الموجب للكفر ولكن كثيراً من الصحابة والتابعين استحسنه وهو المحكي عن الشافعي رحمه الله تعالى. وقال العلامة التفتازاني رحمه الله تعالى في شرح العقائد النسفية ولما نقل عن بعض الأشاعرة أنه يصح أن يقال

أنا مؤمن إن شاء الله تعالى بناء على أن العبرة إلى قوله إشارة إلى بطلان ذلك بقوله والسعيد قد يشقى إلى آخره. حاصله أنه يفهم عما نقل أن بعض الأشاعرة أن الإيمان الحالي والكفر الحالي لا اعتبار لهما بناء على أن العبرة فيهما بالخاتمة على ما يفهم من قوله تعالى في حق إبليس ﴿**وكان من الكافرين**﴾. ومن قوله ﷺ السعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه فيصح أن يقال أنا مؤمن إن شاء الله تعالى بناء على ما يفهم من الآية الكريمة والحديث الشريف تفويضاً للإيمان إلى مشيئته تعالى. ولما لم يكن لهما دلالة على عدم اعتبار الإيمان الحالي والكفر الحالي بل على أن العبرة في الإيمان المنجي والكفر المهلك بالخاتمة فلا يصح ذلك القول على البناء المذكور. فأشار إلى بطلان ذلك بأن الإيمان الحالي سعادة والكفر الحالي شقاوة. لأن المؤمن بالإيمان يصير من أوليائه تعالى. والكافر بكفره من أعدائه تعالى فإذا آمن يكون سعيداً في الحال باعتبار الأحكام الدنيوية. وكذا إذا كفر يكون شقياً في الحال باعتبار تلك الأحوال وكل واحد من هذه السعادة والشقاوة ليست منوطة بالخاتمة فلا يصح للمؤمن أن يقول أنا مؤمن إن شاء الله تعالى بتفويض هذه السعادة أي الإيمان الحالي إلى مشيئته تعالى لوجوده في الحال. فإن قيل إن صفاته تعالى لا تتغير فكيف تتغير السعادة بالشقاوة وبالعكس. قلنا إن من صفاته تعالى الإسعاد والإشقاء أي تكوين السعادة والشقاوة لا السعادة والشقاوة فإنهما صفتا العبد كسبيتان له تتغيران فإن رجلاً لما آمن يكون مؤمناً سعيداً ثم إذا كفر وارتد يكون كافراً شقياً. والأشاعرة أيضاً قائلون بتغير هذه السعادة والشقاوة أي الإيمان الحالي والكفر الحالي ولا يفوضونها إلى مشيئته تعالى. فكيف يصح قولهم أنا مؤمن إن شاء الله تعالى بناء على أن العبرة إلى آخره. وأما وصفه تعالى وهو الإسعاد والإشقاء أي تكوين السعادة والشقاوة بحسب علمه تعالى في الأزل بأن خاتمة فلان تكون السعادة وخاتمة فلان تكون بالشقاوة فلا تغير فيه أصلاً وإذا نظرت حق النظر علمت أن هذا نزاع في الكلام. ووفاق في المرام. وعلم الإنشاء علم يعرف به محاسن التراكيب المنثورة من الخطب والرسائل ومعانيها من حيث إنها خطب ورسائل.

انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم: ليس مطلقاً كما هو عند العوام بل مخصوص باللازم الأولى كما هو عند الخواص وعليه مدار حل شبهة الاستلزام. واللوازم على نوعين وإن أردت الاطلاع فلترجع إلى اللوازم وشبهة الاستلزام.

باب الألف مع الواو

الأوضاع: هي الأحوال التي تحصل للمقدم بسبب اقترانه بالأمور الممكنة

الاجتماع معه. فإذا قلنا كلما كان زيد إنساناً كان حيواناً كان معناه أن الحيوانية لازمة لكون زيد إنساناً على جميع الأوضاع والأحوال الممكنة الاجتماع معه وتلك الأحوال هي الأكوان أي كون إنسانية زيد مقارنة لقيامه وكونها مقارنة لقعوده وكونها مقارنة لطلوع الشمس إلى غير ذلك من الأكوان. وقال بعضهم أن المراد بالأوضاع الحاصلة للمقدم من الأمور الممكنة الاجتماع معه النتائج الحاصلة من ضم المقدمة الممكنة الصدق مع المقدم. فإذا قلنا كلما كان زيد إنساناً كان حيواناً فالنتيجة الحاصلة من ضم المقدم أعني زيد إنسان مع قولنا كل إنسان ناطق بأن يقال زيد إنسان وكل إنسان ناطق هي زيد ناطق أي كونه ناطقاً وقس على هذا. وهذه النتيجة تعد وضعاً من أوضاع المقدم حاصلاً من أمر ممكن الاجتماع معه وذلك الأمر هو قولنا كل إنسان ناطق كما مر. ولا يخفى أن الذهن لا ينتقل من ذكر الأوضاع إلى النتائج المذكورة ولهذا لم يفسر قطب العلماء في شرح الشمسية الأوضاع بهذا التفسير بل بالأوضاع التي تحصل للمقدم إلى آخره كما ذكرنا أولاً. وحاصل ما ذكره السيد السند قدس سره الشريف في حواشيه على الشرح المذكور أنه لا حاجة إلى تفسير الأوضاع بالنتائج المذكورة لأن الأمور الممكنة على التفسير المذكور إنما هي القضايا الصالحة لكبروية القياس بالانضمام مع المقدم. ولا شك أن الأمور الممكنة الاجتماع مع المقدم سواء كانت قضايا صالحة للكبرى بالضم معه كقولنا كل إنسان ناطق أو لا كقولنا الشمس طالعة، أو مفردة كالقيام والقعود يحصل للمقدم باعتبارها حالات هي كونه مقارناً لهذا الشيء ولذلك الشيء أو لغيرهما وهذه الحالات مغائرة للاقتران بتلك الأمور كما أن ضرب زيد لعمرو يصير مبدأ لضاربية زيد ومضروبية عمرو وهما وضعان مغائران للضرب. فالأوضاع هي الحالات الحاصلة للمقدم بسبب الاجتماع مع تلك الأمور.

ثم اعلم أن الأوضاع جمع الوضع، في الصراح الوضع (نهادن بجائي)[1] وإنما اختار المنطقيون في بيان كلية الشرطية الأوضاع على الأحوال ولم يقولوا في جميع الأزمان والأحوال لأن المتبادر منه الأحوال الحاصلة في نفس الأمر بخلاف الأوضاع فإنها تشعر بالفرض والاعتبار حاصلة كانت أو لا.

الأول: فرد لا يكون غيره من جنسه سابقاً عليه ولا مقارناً له. وفي التلويح أنه أفعل التفضيل بدليل الأولى والأوائل كالفضلى والفضائل. واعلم أن كونه اسم التفضيل مذهب جمهور البصريين حيث ذهبوا إلى أنه أفعل التفضيل من (وول) والقياس في تأنيثه وولى كفضلى لكنهم قلبوا الواو الأول همزة. وقال الكوفيون هو فوعل من وؤل نقلت الهمزة إلى موضع الفاء وتصريفه كتصريف أفعل التفضيل واستعماله بمن مبطل لهذا القول.

---

(١) الوضع في مكان.

فإن قلت إن أولاً لما كان اسم التفضيل فيكون فيه علتان الوصفية ووزن الفعل فما وجه تنوينه في بعض استعمالاتهم قلنا إذا لم ينون فلا إشكال وأما إذا نون فوجهه أنه هناك ظرف بمعنى قبل فيكون منصرفاً لأنه حينئذ لا وصفية فيه أصلاً. وهذا مراد ما قال في الصحاح إذا جعلته صفة لم تصرفه تقول لقيته عاماً أول. وإذا لم تجعله صفة صرفته تقول لقيته عاماً أولاً. والفرق بين المثالي إما لفظاً فلأنه في المثال الأول صفة العام. وفي الثاني بدل منه ظرف محض متعلق بلقيته. وإما معنى فلأن معنى المثال الأول لقيته عاماً أول من هذا العام أي عاماً قبيل هذا العام الذي نحن فيه بأن يكون هذا العام عام ثمانية وستين ومائة وألف من الهجرة النبوية عليه أفضل الصلوات والتحيات. والعام الأول عام سبع وستين ومائة وألف لا غير. ومعنى المثال الثاني لقيته عاماً سابقاً في الجملة على هذا العام بأن يكون في الصورة المذكورة عام سبع وستين ومائة وألف مثلاً. ويحتمل أن يكون فوقه وفوق فوقه وهكذا بأن يكون عام ست وستين ومائة وألف مثلاً هكذا قيل في الفرق. والظاهر أن الفرق بين المعنيين ليس إلا بأنه يعتبر في المثال الأول في هذا العام سبقه على العام القابل وفي العام الأول سبقه على العام القابل وعلى هذا العام أيضاً. فسبقه زائد على سبق هذا العام. وفي المثال الثاني لا يعتبر سبق هذا العام على القابل كذا ذكر الفاضل الچلپي رحمه الله في حواشيه على التلويح.

الأولي: بكسر اللام وتشديد الياء هو الذي بعد توجه العقل إليه لم يفتقر إلى شيء أصلاً من حدس أو تجربة أو نحو ذلك كقولنا الواحد نصف الاثنين والكل أعظم من الجزء فإن هذين الحكمين لا يتوقفان إلا على تصور الطرفين فهو أخص من الضروري مطلقاً. وبعبارة أخرى الأولي هو القضية البديهية التي يكون تصور طرفيها مع النسبة كافياً في الحكم والجزم وجمعه الأوليات. فإن قيل تصور الطرفين مع النسبة في قولنا الكل أعظم من الجزء ليس بكاف في الحكم والجزم. كيف وكون كل كل أعظم من الجزء ممنوع لجواز أن يكون جزء شيء أعظم منه. ألا ترى أنه ورد في الحديث أن الجهنمي ضرسه مثل أحد قلنا الكل هو المجموع يعني ضرسه مع سائر بدنه لا ما سوى الضرس. ولا شك أن الكل أعني بدنه مع ضرسه أعظم من ضرسه فقط فالمانع لما لم يتصور أحد طرفي الحكم وقع في الشك.

الأوداج: جمع الودج وهو بالفارسية (شه رگ) والمراد بالأوداج في قولهم الذبح قطع الأوداج الودجان والحلقوم والمري على التغليب.

الأوسط: ما يقترن بقولنا لأنه كالتغير في قولنا لأنه متغير إلى آخره وهو الحد الأوسط. وقد يطلق على الدليل والحجة التي يستدل بها على الدعاوى.

الأوتاد: جمع الوتد وهو بالفارسية (ميخ) - والأوتاد في قولهم أولياء الله تعالى

أبدال وأوتاد أربعة رجال من أولياء الله تعالى منازلهم على منازل الأربعة الأركان من العالم الشرق والغرب والجنوب والشمال.

أوساط المفصل: في المفصل.

الأوقية: وزن من الأوزان. ودر قرابادين قادري أوقية هفت ونيم مثقال مرقوم است.

أو: من الحروف العاطفة إذا استعمل في النفي فهو لنفي كل واحد من الأمرين إلا إذا قامت قرينة حالية أو مقالية على نفي المجموع. وإذا استعمل الواو العاطفة في النفي فلنفي المجموع إلا أن تدل قرينة حالية أو مقالية على أنه لشمول النفي وعمومه. فالحاصل أنه إن قامت القرينة في الواو على شمول النفي فذلك وإلا فهو لعدم الشمول و(أو) بالعكس وانظر إلى التلويح، ليحصل لك التوضيح.

الأوضح: في الأشهر.

باب الألف مع الهاء

الإهانة: (أهانت كردن وكسى رسبك نمودن)[١]. وفي الاصطلاح هي الأمر الخارق للعادة الصادر على يد من يدعي النبوة المخالف لما ادعاه كما هو المشهور عن مسليمة الكذاب أنه دعا لأعور أن تصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء وغير ذلك. ويقال للإهانة التكذيب أيضاً وتحقيقها في المعجزة إن شاء الله تعالى.

الأهواء: جمع الهوى في اللغة ميل النفس مطلقاً. وفي الاصطلاح ميل النفس إلى خلاف ما يقتضيه الشرع. وأهل الأهواء كالمعتزلة والروافض والخوارج وغير ذلك من فرق الضلال فهم الذين لا يكون معتقدهم معتقد أهل السنة ومنهم الجبرية والقدرية والروافض والخوارج والمعطلة والمشبهة وكل منهم اثنا عشر فرقة فصاروا اثنين وسبعين.

الأهلية: صلاحية في الإنسان توجب الحقوق المشروعة له أو عليه.

أهل الحق: في العقائد النسفية قال أهل الحق حقائق الأشياء ثابتة والعلم بها متحقق خلافاً للسوفسطائية الخ. قال صاحب الخيالات اللطيفة الظاهر أن المقول مجموع ما في الكتاب إلى آخره. واعلم أن حاصل كلامه أن المقول إما عام أي مجموع ما في ذلك الكتاب فأهل الحق خاص أي أهل السنة والجماعة وإما خاص أي

---

(١) المعنى: التقليل من أمر شخص ما.

قوله حقائق الأشياء ثابتة والعلم بها متحقق فأهل الحق إما عام شامل لأهل السنة والجماعة والمعتزلة أيضاً أي من عدا السوفسطائية لاتفاق من عداها في هذه المسألة أو خاص أي أهل السنة فإن قيل إن المعتزلة أيضاً قائلون بهذه المسألة فهم أيضاً أهل الحق فيها قلنا المراد بأهل الحق حينئذ أهل الحق في جميع المسائل وهم أهل السنة لا غير فإن قيل ما وجه تخصيصهم بالذكر مع أن المعتزلة أيضاً قائلون بها قلنا الاعتداد بقول أهل السنة وعدم الاعتداد بقول المعتزلة فكأنهم هم القائلون لا غير على وزان قولهم (لا فتى إلا علي لا سيف إلا ذو الفقار).

أهل السنة والجماعة: اعلم أن الإمام أبا الحسن الأشعري رحمه الله لما ترك مذهب أستاذه أبي علي الجبائي واشتغل هو ومن تبعه بإبطال رأي المعتزلة وإثبات ما وردت به السنة ومضى عليه الجماعة فسموا أنفسهم أهل السنة والجماعة وطريقتهم في طريقة أهل السنة إن شاء الله تعالى.

أهل الخطة: هم الذين ملكهم الإمام هذه البقعة بعد الفتح وسموا أهل الخطة لأن الإمام قسم بينهم هذه البقعة وخط نصيب كل واحد منهم.

أهل الديوان: هم الجيش الذين كتب أساميهم في الديوان وهذا عند أبي حنيفة رحمه الله. وعند الشافعي رحمه الله أهل الديوان العشيرة أي العصبة.

الإهاب: الجلد الذي لم يدبغ سواء كان جلد ما يؤكل أو ما لا يؤكل. والمراد به في قولهم كل إهاب دبغ فقد طهر إلا جلد الخنزير والآدمي إهاب الميتة أي غير المذبوح وهو الأصح وأحسن لأن إهاب المذبوح سواء كان مما يؤكل لحمه أو لا طاهر بلا دباغة فالمعنى كل إهاب غير المذبوح إذا دبغ يكون طاهراً إلا جلدهما. وقيل المراد به الجلد مطلقاً سواء كان جلد مذبوح أو ميتة وسواء كان جلد ما يؤكل لحمه أو لا كما في شرح مختصر الوقاية لأبي المكارم فافهم.

الإهلال: رفع الصوت بالتلبية وهو كناية عن الإحرام.

باب الألف مع الياء التحتية

الأين: في الحركة الاينية إن شاء الله تعالى.

الايداع: في اللغة تسليط الغير على حفظ أي شيء كان مالاً أو غيره يقال أودعت زيداً مالاً واستودعته إياه إذا دفعته للحفظ. وفي الشرع الإيداع تسليط الغير على حفظ ماله والمتكلم مودع ومستودع (بالكسر) فيهما وزيد مودع ومستودع (بالفتح) فيهما

وكذا المال وهو وديعة أيضاً وهي ما يترك عند الأمين وركنها الإيجاب والقبول وشرطها كون المال قابلاً لإثبات اليد ليتمكن من حفظه حتى لو أودعه الآبق أو المال الساقط في البحر لا يصح. وكون المودع مكلفاً شرط لوجوب الحفظ عليه وحكمها وجوب الحفظ وصيرورة المال أمانة عنده. والباقي من تحقيق الوديعة مودع في الوديعة إن شاء الله تعالى.

أيام النحر: ثلاثة أيام من ذي الحجة العاشر والحادي عشر والثاني عشر.

أيام التشريق: أيضاً ثلاثة أيام من ذي الحجة الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر فكل من أيام النحر والتشريق يمضي بأربعة أيام أولها نحر لا غير. وآخرها تشريق لا غير. والمتوسطان نحر وتشريق. وتكبير التشريق واجب وهو أن تقول مرة واحدة الله أكبر الله أكبر لا إله إلا الله والله أكبر الله أكبر ولله الحمد.

وشرط وجوبه الإقامة والمصر والصلاة المفروضة والجماعة المستحبة أي جماعة الرجال. ووقت أدائه عقيب الصلاة بأن يكبر متصلاً بالسلام حتى لو تكلم أو أحدث متعمداً سقط. وشروعه عقيب صلاة الفجر من يوم عرفة وآخره في قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله عقيب صلاة العصر من آخر أيام التشريق فتكون الجملة ثلاثا وعشرين صلاة. والفتوى على قولهما. ومن نسي صلاة من أيام التشريق فذكرها في أيام التشريق من تلك السنة قضاها وكبر وإلا فلا وبالاقتداء تجب على المرأة والمسافر. والمرأة تخافت بالتكبير. والتشريق في اللغة (گوشت خشك كردن)[1] وإنما سمي هذه الأيام بهذا الاسم لأن المسنون أن يضحي يوم النحر ويجعل اللحم قديداً في هذه الأيام.

الإيصاء: (وصي گردانيدن)[2] ومن أوصى إلى زيد وقبل زيد الإيصاء عند حضور الموصي ويعلمه به فإن رد زيد الإيصاء عند الموصي ويعلمه يردد ذلك الإيصاء. وإن لم يكن الرد بحضرته وعلمه لا يرد. وفي فتاوى قاضي خان لا ينبغي للرجل أن يقبل الوصية لأنها على خطر. فقد روي عن أبي يوسف رحمه الله أن الدخول في الوصية أول مرة غلط والثانية خيانة والثالثة سرقة. وعن بعض العلماء إن كان الوصي عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه لا ينجو عن الضمان. وعن الشافعي رحمه الله لا يدخلها إلا أحمق أو لص.

الإيهام: مصدر أوهم وهو في اللغة الإخفاء وإدخال شيء في الوهم. وفي عرف البديع أن يطلق لفظ له معنيان قريب وبعيد ويراد به البعيد اعتماداً على قرينة خفية

---

(١) تجفيف اللحم

(٢) تنصيب الوصي. أو تعيين الوصي.

ويقال له التخييل أيضاً. ثم الإيهام نوعان مجرد ومرشح لأن ذلك اللفظ إما أن لا يجامع شيئاً مما يلائم المعنى القريب أو يجامع. **الأول**: مجرداً نحو قوله تعالى: **﴿الرحمن على العرش استوى﴾**. فإنه أراد باستوى معناه البعيد وهو استولى ولم يقترن به شيء مما يلائم المعنى القريب الذي هو الاستقرار. **والثاني موشح**: نحو قوله تعالى: **﴿والسماء بنيناها بأيد﴾**. فإنه أراد بأيد معناه البعيد أعني القوة وقد قرن بها ما يلائم المعنى القريب أعني الجارحة المخصوصة وهو قوله بنيناها ويسمى الإيهام تورية أيضاً. وقد يذكر الإيهام ويراد به المعنى الأعم أعني استعمال لفظ له معنيان وإرادة أحدهما مطلقاً كما هو متعارف العامة فاحفظ.

إيهام التضاد: هو الجمع بين معنيين غير متقابلين عبر عنهما بلفظين يتقابل معناهما الحقيقيان كذا في المطول قيل تخصيص المعنيين بالحقيقيين ليس على ما ينبغي فإنه يجوز أن يجري في المعنيين المجازيين المشهورين أقول التخصيص مبني على تتبع كلام البلغاء فدعوى الجواز بلا شاهد غير مسموعة على أنه يحتمل أن يراد بالمعنى الحقيقي ما يتناول المجازي المشهوري أيضاً مثال الإيهام المذكور قول الشاعر.

لا تعجبي يا سلم من رجل ضحك المشيب برأسه فبكى

يعني لا تعجبي يا سلمى من رجل ظهر المشيب ظهوراً تاماً على رأسه فبكى ذلك الرجل فإنه لا تقابل بين البكاء وظهور المشيب لكنه عبر عن ظهور المشيب بالضحك الذي يكون معناه الحقيقي مضاداً لمعنى البكاء. وقد عرفت من هذا البيان إن سلم ترخيم سلمى فافهم.

أيام السنة: في الكسر إن شاء الله تعالى كما أن.

أيام الشهور: في لاولالب الخ.

الإيمان: بالفتح جمع اليمين. وبالكسر في اللغة التصديق مطلقاً وهو مصدر من باب الأفعال من الأمن والهمزة للصيرورة أو للتعدية بحسب الأصل. كأن المصدق صار ذا أمن من أن يكون مكذوباً أو جعل الغير آمناً من التكذيب والمخالفة فهو متعد بنفسه. وقد يعدى بالباء باعتبار معنى الاعتراف والإقرار كقوله تعالى: **﴿آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون﴾**. وباللام باعتبار معنى الاذعان والقبول كقوله تعالى: **﴿ما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين﴾** وليس المراد بالتصديق إيقاع نسبة الصدق إلى الخبر والمخبر في القلب بدون الإذعان والقبول بأن تقول هذا الخبر صادق أو أنت صادق من غير إذعان وقبول بل المراد به التصديق المنطقي المقابل للتصور أي اذعان النسبة المعبر عنه بالفارسية (بگرويدن) فالإيمان في اللغة هو اذعان النسبة مطلقاً. وفي الشرع في مسماه اختلاف.

ذهب بعضهم إلى أنه بسيط. والآخر إلى أنه مركب. وفي القائمين في بساطته اختلاف. قال بعضهم إنه تصديق النبيﷺ بالقلب في جميع ما علم بالضرورة مجيئه عليه السلام به من عند الله إجمالاً فيما علم إجمالاً وتفصيلاً فيما علم تفصيلاً أي تصديقه وإذعانه فيما اشتهر كونه من الذين بحيث يعلمه العامة من غير افتقار إلى نظر واستدلال كوحدة الصانع ـ ووجوب الصلاة ـ وحرمة الخمر ـ ونحو ذلك ويكفي الإجمال فيما يلاحظ إجمالاً ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلاً حتى لو لم يصدق بوجوب الصلاة عند السؤال عنه وبحرمة الخمر عند السؤال عنها كان كافراً. وهذا هو المشهور وعليه جمهور المحققين وهو مختار الشيخ أبي المنصور الماتريدي رحمه الله فالإيمان عندهم بسيط لأنه عبارة عن التصديق المذكور فقط والإقرار ليس بشرط لأصل الإيمان بل لإجراء الاحكام في الدنيا من ترك الجزية والصلاة عليه والدفن في مقابر المسلمين والمطالبة بالعشر والزكاة فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله تعالى وإن لم يكن مؤمناً في أحكام الدنيا. ومن أقر بلسانه ولم يقر بقلبه كالمنافق فبالعكس. وإنما جعلوا الإقرار شرطاً لإجراء الأحكام المذكورة لأن الإيمان الذي هو التصديق القلبي أمر مبطن لا بد له من علامة تدل عليه لإجراء أحكامه.

ولا يذهب عليك أن التصديق الإيماني هو التصديق المنطقي بعينه بل بينهما فرق بالعموم والخصوص من وجهين. **أحدهما**: أن التصديق المنطقي هو الإذعان والقبول بالنسبة بين الشيئين مطلقاً والتصديق الإيماني هو أخص باعتبار المتعلق أي التصديق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام ولهذا قالوا إن الإيمان في الشرع منقول إلى التصديق الخاص باعتبار المتعلق. **وثانيهما**: إن التصديق المنطقي هو الإذعان والقبول بالنسبة مطلقاً أي سواء كان حاصلاً بالكسب والاختيار أو لا. بخلاف التصديق الإيماني فإنه الإذعان والقبول بالنسبة بين الأمور المخصوصة بالكسب والاختيار حتى لو وقع ذلك في القلب من غير اختيار لم يكن إيماناً. فمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي عليه السلام بغتة فإنه لا يقال في اللغة أنه صدق وأيضاً لا يكون مؤمناً شرعاً بل يكون مكلفاً بتحصيل ذلك الإذعان بالاختيار فالتصديق الإيماني أخص مطلقاً من التصديق المنطقي المقابل للتصور باعتبار متعلقه ولكونه مقيداً بالكسب والاختيار دون التصديق المنطقي. وكيف لا يكون مقيداً بالكسب والاختيار فإن الإيمان مأمور ومكلف به فلو لم يكن اختيارياً لما صح التكليف به.

فإن قلت إن الإيمان تصديق والتصديق من قسمي العلم الذي من الكيفيات النفسانية دون الأفعال الاختيارية فلا يصح التكليف به لأن المكلف به لا بد أن يكون فعلاً اختيارياً قلنا لا نسلم أن المكلف به لا يكون إلا فعلاً اختيارياً فإن التكليف بالشيء على نوعين. **أحدهما**: التكليف بحسب نفس ذلك الشيء وهو يقتضي أن يكون

نفسه مما تتعلق به القدرة الحادثة كالضرب بالمعنى المصدري وهذا الشيء لا يكون إلا فعلاً اختيارياً. **والثاني**: التكليف بالشيء بحسب التحصيل وهو يقتضي أن يكون تحصيله مما تتعلق به القدرة. وذلك بأن يكون الأسباب المفضية إليه مقدورة سواء كان نفسه مقدوراً أو لا إذ قد يكون الشيء بحسب ذاته غير مقدور وباعتبار تحصيله مقدوراً كالتسخن والتبرد والإيمان كذلك فإن نفسه وإن كان ليس مقدوراً اختيارياً لكن تحصيله فعل اختياري فالتكليف به ليس إلا بحسب تحصيله بالاختيار في مباشرة الأسباب وصرف النظر ورفع الموانع ونحو ذلك والعمل بالأركان ليس جزء الإيمان على هذا المذهب أيضاً كما أن الإقرار ليس بجزء منه.

ومذهب الرقاشي والقطان أن الإيمان بسيط لأنه الإقرار باللسان فقط بتصديق النبيﷺ في جميع ما جاء به من عند الله تعالى لكن ليس الإيمان هو الإقرار المذكور مطلقاً عندهما بل بشرط مواطأة القلب.

ثم إن الرقاشي يشترط مع الإقرار المذكور المعرفة القلبية حتى لا يكون الإقرار بدونها إيماناً عنده. والقطان يشترط معه التصديق المكتسب بالاختيار وصرح بأن الإقرار الخالي عن التصديق المكتسب لا يكون إيماناً وعند اقترانه به يكون الإيمان عنده هو الإقرار فقط. وذهب الكرامية أيضاً إلى بساطة الإيمان لأنه عندهم أيضاً الإقرار باللسان فقط لكن بدون اشتراط المعرفة أو التصديق المكتسب حتى أن من أضمر الكفر وأظهر الإيمان يكون مؤمناً إلا أنه يستحق الخلود في النار. ومن أضمر الإيمان ولم يتحقق منه الإقرار لا يستحق الجنة.

وفي القائلين بتركيب الإيمان أيضاً اختلاف. قال بعضهم أنه مركب من التصديق المذكور والإقرار به فهو حينئذ مركب من أمرين لكن **الأمر الأول**: أعني الإذعان المذكور ركن لازم لا يحتمل السقوط أصلاً. **والأمر الثاني**: أعني الإقرار المسطور ركن غير لازم يحتمل السقوط كما في حالة الإكراه وهو المنقول عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى ومشهور من أصحابه وكثير من الأشاعرة.

وفي شرح المقاصد فعلى هذا من صدق بقلبه ولم يتفق له الإقرار باللسان في عمره مرة لا يكون مؤمناً عند الله تعالى ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود في النار. ثم الخلاف فيما إذا كان قادراً وترك التكلم لا على وجه الأباء إذ العاجز كالأخرس مؤمن اتفاقاً. والمصر على عدم الإقرار مع المطالبة به كافر وفاقاً لكون ذلك من إمارات عدم التصديق. ولهذا أطبقوا على كفر أبي طالب. وإن كابرت الروافض غير متأملين في أنه كان أشهر أعمام النبيﷺ وأكثرهم اهتماماً بشأنه وأوفرهم حرصاً من النبيﷺ على إيمانه فكيف اشتهر حمزة والعباس وشاع على رؤوس المنابر فيما بين الناس وورد في بابهما الأحاديث المشهورة وكثر منهما المساعي المشكورة دون أبي طالب انتهى.

وقال بعضهم إن مسمى الإيمان هو مجموع التصديق المذكور والإقرار باللسان والعمل بالأركان فهو حينئذ مركب من ثلاثة أمور. وهذا مذهب جمهور المتكلمين والمحدثين والفقهاء والمعتزلة والخوارج إلا أن جمهور المتكلمين والمحدثين والفقهاء لم يجعلوا العمل بالأركان ركناً لأصل الإيمان بل للإيمان الكامل فتارك العمل عندهم مؤمن وليس بمؤمن كامل. فإنهم ذهبوا إلى أن تارك العمل ليس بخارج عن الإيمان ودخوله في الجنة وعدم خلوده في النار مقطوعان. وعند الخوارج والمعتزلة العمل ركن لأصل الإيمان فتارك العمل خارج عن الإيمان وداخل في الكفر عند الخوارج وغير داخل في الكفر عند المعتزلة لأنهم قائلون بالمنزلة بين المنزلتين. ثم المعتزلة اختلفوا فيما بينهم في الأعمال فعند أبي علي وابنه أبي هاشم الأعمال فعل الواجبات وترك الممنوعات. وعند أبي الهذيل وعبد الجبار فعل الطاعات واجبة كانت أو مندوبة فعلى أي حال لا يخرج مسمى الإيمان الشرعي عن فعل القلب وفعل الجوارح سواء كان فعل اللسان وهو الإقرار أو غير فعل اللسان وهو العمل بالطاعات.

ووجه الضبط أن مسمى الإيمان الشرعي إما بسيط أو مركب. وعلى الأول إما تصديق فقط بجميع ما جاء به النبي وهو المختار. أو إقرار باللسان بجميع ما جاء به النبي ﷺ فقط بشرط مواطأة القلب وهو مذهب الرقاشي والقطان. أو بدون اشتراط تلك المواطأة وهو مذهب الكرامية. وعلى الثاني إما مركب من أمرين أي التصديق المذكور والإقرار وهو مذهب أبي حنيفة رحمه الله وكثير من الأشاعرة. أو مركب من ثلاثة أمور الأمرين المذكورين والعمل بالأركان. ثم العمل بالأركان إما جزء للإيمان الكامل وهو مذهب جمهور المتكلمين والمحدثين والفقهاء الشافعي رحمهم الله فالنزاع بيننا وبينهم لفظي. وإما جزء لأصل الإيمان وهو مذهب الخوارج والمعتزلة. والفرق بينهما ليس إلا في الأحكام الأخروية كما مر فافهم واحفظ وكن من الشاكرين. (ف (١٩)).

الإيماء: إلقاء المعنى في النفس بخفاء وسرعة.

الإيقان: بالشيء هو العلم اليقيني بحقيقة ذلك الشيء بعد النظر والاستدلال والله تعالى لا يوصف به لأنه منزه عن النظر لأن علمه تعالى بجميع المعلومات حضوري.

الإيلاء: في اللغة اليمين بالله تعالى أو بغيره من الطلاق أو العتاق أو الحج أو غير ذلك. مصدر آليت على كذا إذا حلفت عليه فأبدلت الهمزة ياء أو الياء همزة. وتعديته بمن في القسم على قربان المرأة لتضمين معنى البعد كقوله تعالى: ﴿**والذين يولون من نسائهم**﴾ وفي الشرع هو الحلف على ترك قربان المنكوحة حرة أو أمة في مدته وهي أربعة أشهر أو أكثر إن كانت حرة. وشهرين إن كانت أمة مثل والله لا أقربك أربعة أشهر أو شهرين. أو والله لا أقربك فإن وطىء المولي في المدة كفر إن كان يميناً

بالله تعالى. وإن كان لغيره فما جعل جزاء على الحنث وقع وسقط الإيلاء حتى لو مضت المدة لا يقع الطلاق. وإن لم يطأ في المدة ومضت بانت بتطليقة واحدة وسقط اليمين بعدما بانت لو حلف على أربعة أشهر وبقيت اليمين بعدما بانت لو حلف على الأبد بأن قال لا أقربك أبداً. أو حلف من غير تقييد بأن قال والله لا أقربك ولم يقل بعده أبداً ففي صورة الأبد لو نكحها ثانياً وثالثاً ومضت المدتان بلا قربان تكون مطلقة بتطليقتين أخريين فتحرم عليه حرمة مغلظة. فإن نكحها بعد الحلالة ومضت المدة بلا قربانها لم تطلق بالإيلاء لارتفاعه فإن الزائد على الثلاث ليس في ملكه وإما لو وطئها بعد زوج آخر يلزمه الكفارة لبقاء اليمين في حق الكفارة وإن لم يبق في حق الطلاق. وأما الحلف على ترك قربانها في الأقل من المدتين فليس بإيلاء بل يمين فقط.

فالإيلاء على ما فسرنا هو نفس اليمين كما في المتون المتداولة. وفي فتاوى قاضيخان والنهاية إن الإيلاء منع النفس عن قربان المنكوحة منعاً مؤكداً باليمين بالله تعالى أو بغيره من الطلاق ونحوه مطلقاً أو موقتاً بالمدة فالمولي من لا يمكن له قربان امرأته أي من كان ممنوعاً عن وطئها باليمين أو بغيره.

والمناسبة بين الإيلاء والطلاق أن الطلاق كما هو سبب الحرمة والرجعة رافعة لها كذلك الإيلاء سبب الحرمة والفيء رافعة لها ولهذا يذكر الإيلاء عقيب الطلاق. والفيء الرجوع إليها وفيء المولى الوطئ إن قدر عليه وإلا أن يقول فئت إليها.

الإيجاب: الإلزام وإيقاع النسبة، والمراد به في قول الفقهاء بإيجاب وقبول الكلام الذي تكلم به أولاً أحد العاقدين ناكحاً كان أو منكوحة بايعاً كان أو مشترياً، والقبول الكلام الذي تكلم به ثانياً وإنما سمي إيجاباً إذ به يجب الجواب على الآخر. والمراد به في قول الحكماء أن الإحراق صادر عن النار بالإيجاب أن الإحراق لازم لها صادر عنها بلا قصد وإرادة. وليس مراد الحكماء بالإيجاب في قولهم إن العقل الأول صادر عنه تعالى بالإيجاب هذا المعنى فإنه كمال نقص في علو جنابه المقدس بل المراد به ما سيأتي في القدرة إن شاء الله تعالى.

الإيجاد: إعطاء الوجود. (ف (٢٠)).

وفي الإشارات إشارة إلى أن الإيجاد يرادف الإبداع كما مرت إليه الإشارة في الإبداع.

الإيجاز: أداء المقصود بأقل من العبارة المتعارفة ويقابله الأطناب.

الإيغال: بالغين المعجمة من أوغل في البلاد إذا أبعد فيها وبالغ. ومنه التوغل وعند علماء المعاني هو ختم البيت بما يفيد نكتة يتم المعنى بدونها كزيادة المبالغة في قول الخنساء في مرثية أخيها صخر.

وإن صخرا لتأتم الهداة به كأنه علم في رأسه نار

فإن قولها كأنه علم واف بالمقصود وهو تشبيهه بما هو معروف بالهداية لكنها أتت بقولها في رأسه ناراً يغالا وزيادة للمبالغة وتأتم أي تقتدي.

الإياس: (نوميد شدن ونوميد شدن زن از زائيدن)[١] وفي مدته اختلاف وفي الفتاوى (عالمگيري) إنه مقدر بخمس وخمسين سنة كما مر في الآيسة.

الإيمان لا يزيد ولا ينقص: لأن الإيمان هو التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والإذعان ولا تتصور فيه الزيادة والنقصان. وقال العلامة التفتازاني رحمه الله في شرح العقائد ومن ذهب إلى أن الأعمال جزء من الإيمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر. ولهذا قيل إن هذه المسألة فرع مسألة كون الطاعات من الإيمان انتهى والذاهب إليه الخوارج والمعتزلة.

وها هنا اعتراض مشهور تقريره أن كون الأعمال جزءاً من الإيمان ينافي زيادة الإيمان ونقصانه بها فإن زيادة الشيء عبارة عن قبوله أمراً زائداً على ماهيته فإذا كانت الأعمال جزءاً من حقيقة الإيمان فيكون تمام ماهيته بها فكيف يتصور قبول الإيمان زيادة على ماهيته بالأعمال فإن انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فلا مزية على كل أجزاء الماهية. وكذا نقصان الشيء عبارة عن تحققه ناقصاً ولا تحقق للكل عند انتفاء جزئه فلا يتصور نقصان الإيمان بنقصان الأعمال.

والجواب أن الأعمال جزء وقوعي لا شرعي لينتفي الإيمان بانتفاءها.

وحاصل الجواب ما قال أفضل المتأخرين الشيخ عبد الحكيم رحمه الله أن الأعمال ليست مما جعله الشارع جزءاً من الإيمان حتى ينتفي بانتفائها بل هي تقع جزءاً منه إن وجدت فما لم يوجد فالإيمان هو التصديق والإقرار وإذا وجدت كانت داخلة في الإيمان فيزيد الإيمان على ما كان قبل الأعمال انتهى.

ولا يخفى على المتنبه أنه ينافي مذهب الخوارج والمعتزلة فإن الخوارج ذهبوا إلى أن تارك الأعمال كافر خارج عن الإيمان داخل في الكفر. والمعتزلة إلى أنه خارج عن الإيمان وليس بداخل في الكفر لإثباتهم المنزلة بين المنزلتين فافهم.

وقال الإمام الرازي وكثير من المتكلمين أن هذا البحث أعني أن الإيمان يزيد وينقص أولاً بحث لفظي لأنه فرع تفسير الإيمان فمن فسره بالتصديق فلا يقول بالزيادة والنقصان. ومن فسره بالأعمال وحدها أو مع التصديق فيقول بهما.

الإيمان والاسلام واحد: قال بعض المشائخ أن بينهما اتحاداً في المفهوم فهما مترادفان. وقال بعضهم أنهما مختلفان بحسب المفهوم ومتحدان في الصدق ولا

---

(١) فقدان الأمل، أو فقدان أمل المرأة بالولادة.

ينفك أحدهما عن الآخر فليس بينهما غيرية اصطلاحية. قال العلامة التفتازاني رحمه الله في شرح المقاصد الجمهور على أن الإيمان والإسلام واحد إذ معنى آمنت بما جاء به النبيﷺ صدقته ومعنى أسلمت له سلمته ولا يظهر بينهما كثير فرق لرجوعهما إلى معنى الاعتراف والانقياد والإذعان والقبول. وبالجملة لا يعقل بحسب الشرع مؤمن ليس بمسلم أو مسلم ليس بمؤمن. وهذا مراد القوم بترادف الاسمين واتحاد المعنى وعدم التغاير. وقال في شرح العقائد النسفية لأن الإسلام هو الخضوع والانقياد بمعنى قبول الأحكام والاذعان وذلك حقيقة التصديق على ما مر ويؤيده قوله تعالى: **﴿فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين﴾** فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين انتهى.

وقال صاحب الخيالات اللطيفة[1] أي لم نجد في قرية لوط إلى قوله وليلائم كلمة من انتهى. وحاصله على ما حررناه في التعليقات أن كلمة غير في هذه الآية الكريمة إن كانت صفة فيكون المعنى فما وجدنا فيها بيتاً أو أحداً غير بيت من المسلمين فيلزم الكذب من ثلاثة وجوه. **الأول**: أنه كانت الكفار في تلك القرية أيضاً. **والثاني**: أنه كانت فيها بيوت لا بيت واحد. **والثالث**: أن كلمة من للبيان لأن الظاهر أنها بيانية ليلائم السابق. وأن يحتمل الزيادة. ويجوز أيضاً أن تكون صلة لمقدر أي كائناً من المسلمين فتدلّ على أن المبين بالكسر من جنس المبين بالفتح والبيت ليس من جنس المسلمين فلا بد أن يحمل الغير على الاستثناء وحينئذ إن كان المستثنى منه عاماً فالمحذور على حاله لأن المعنى حينئذٍ فما وجدنا شيئاً إلا بيتاً من المسلمين فالواجب أن يقدر المستثنى منه خاصاً أي أحداً من المؤمنين وحينئذٍ عدم صحة الاستثناء ظاهر لأن المعنى فما وجدنا أحداً من المؤمنين إلا بيتاً من المسلمين لأن المستثنى حينئذٍ غير داخل في المستثنى منه. إن قلت أن المستثنى منقطع فأقول إن الاستثناء في المتصل أصل وحقيقة دون المنقطع ولا بد له أن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه مع أنه لا يصح أن يكون قوله تعالى: **﴿من المسلمين بياناً للبيت﴾** لما مر فلا بد من تقدير المضاف أي أهل بيت من المسلمين لئلا يلزم المحذور المذكور وليلائم كلمة من في قوله تعالى: **﴿من المؤمنين﴾** فقوله لكثرة البيوت والكفار تعليل لحمل كلمة غير على الاستثناء وتقدير المستثنى منه خاصاً وقوله ليلائم تعليل لكون المراد بالبيت أهل البيت وإن كان لحذف المضاف وجه آخر يقتضي عدم صحة المستثنى المتصل فالمجموع تعليل لقوله وإنما قلنا كذلك وإن كان تكرار لام التعليل مشعراً بكون كل منهما وجهاً مستقلاً لأن قوله لكثرة البيوت والكفار لا يدل على أن المراد بالبيت أهل البيت وقوله ليلائم لا يدل على كون كلمة غير للاستثناء وكون المستثنى منه خاصاً فلا يكون كل منهما وجهاً مستقلاً لاثبات التقدير المذكور هكذا في الحواشي الحكيمية.

---

(١) المراد من هذا أنه يخيل أن مصنف الحاشية مشهور بشرح العقائد الفلسفية.

وقال المحقق التفتازاني: فإن قيل قوله تعالى: **﴿وقالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا﴾** إلى آخره معارضة في المطلوب أعني الاتحاد المفهوم من قول النسفي الإيمان والإسلام واحد وقوله فإن قيل قوله ﷺ الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله إلى آخره معارضة في مقدمة الدليل على المطلوب المذكور أعني لأن الإسلام هو الخضوع والانقياد. وقال صاحب الخيالات اللطيفة فلا يرد السؤال على المشائخ إلى آخره أي فلا يرد السؤال على المشائخ القائلين باتحاد الإيمان والإسلام بهذا الدليل يعني لأن الإسلام هو الخضوع إلى آخره فإن مرادهم باتحادهما بحسب المفهوم كما يدل عليه قول الشارح رحمه الله تعالى وذلك حقيقة التصديق لأنه يدل على أن الإسلام يرادف التصديق لا أنه يستلزمه فهما مترادفان وليس المراد بالمشائخ ها هنا المشائخ القائلين باتحادهما في الصدق وتغايرهما في المفهوم حيث قال وظاهر كلام المشائخ أنهم أرادوا إلى آخره وعلى هذا مدار قوله على أن فيه أي في هذا الجواب غفولاً عن توجيه الكلام وهو أن الإسلام هو الخضوع والانقياد وذلك حقيقة التصديق وهذا الكلام صريح في الترادف والموجه أي المجيب قد تحقق عن مرام هذا الكلام. ووجه بالاستلزام. وعدم انفكاك أحدهما عن الآخر في الصدق دون الترادف.

وعليك: أن تعلم أن مراد النسفي رحمه الله تعالى بقوله الإيمان والإسلام واحد الترادف كما هو الظاهر ولهذا علله بقوله لأن الإسلام إلى آخره ولما لم يكن هذا الدليل سالماً من النقض أعرض عنه وحرر مدعي المصنف رحمه الله تعالى بأن مراده بوحدتهما اتحادهما في الصدق وعدم انفكاك أحدهما عن الآخر سواء كانا مترادفين أو متساويين. وفي الحواشي الحكيمية أقول للموجه أن يقول معنى قوله وذلك حقيقة التصديق أن ذلك يستلزم حقيقة التصديق وتعبيره عن الاستلزام للمبالغة فيه شائع في كلامهم على ما مر من قول الشارح رحمه الله تعالى في بيان قوله لا هو ولا غيره عدمها عدمه ووجودها وجوده فلا يكون غفولاً وعدلاً عن الكلام السابق.

الأئمة الاثنا عشر: في الإمامة.

ايساغوجي: مركب من ثلاثة ألفاظ يونانية وهي ايس واغو واجي معنى الأوّل أنت. ومعنى الثاني أنا. ومعنى الثالث ثمة فحذفوا ألف اجي للاختصار وجعلوه علماً للكليات الخمس وقيل معناه بالفارسية (گل پنج برگه)[1].

أيام نحسات: في تفسير القاضي البيضاوي رحمه الله تعالى قيل آخر شوال من الأربعاء إلى آخره وما عذب قوم إلا في يوم الأربعاء.

الايتلاف: عند علماء البديع هو مراعاة النظير.

---

(١) وردة ذات الأوراق الخمسة.

[حرف الباء]

باب الباء مع الألف

الباب: باب الدار وباب البيت معروف ويراد به في الكتب الجزء إطلاقاً للملزوم وإرادة اللازم ولا شك أن كل باب جزء من الدار أو البيت مثلاً فالمراد بالباب الأول من الكتاب مثلاً الجزء الأول منه وقس عليه وباب الأبواب هو التوبة لأنها أول ما يدخل به العبد حضرات القرب من جناب الرب.

البالوعة: بضم اللام(جاي شستن وجاي ريختن آب وچاه ميانه سرا كه دروى آب مستعمل وچركين جمع شود)[١]. وفي الصحاح ثقب في وسط البنية وكذلك البلوعة.

بادي النظر: أي ظاهر النظر إذا جعلته منقوصاً من بدا الأمر يبدو أي ظهر وإن جعلته مهموزاً من بدأ يبدأ فمعناه أول الأمر. والمراد من النظر هو الفكر والرؤية لا الرؤية البصرية.

الباعثة: قسم من القوة المحركة للحيوان وهي القوة التي إذا ارتسم في الخيال صورة مطلوبة أو مهروب عنها حملت القوة الفاعلة على تحريك الأعضاء.

ثم اعلم أن القوة الباعثة إن حملت الفاعلة على تحريك يطلب به الأشياء المتخيلة سواء كانت ضارة في نفس الأمر أو نافعة طلباً لحصول اللذة يسمى قوة شهوانية لأن حملها هذا تابع للشوق إلى تحصيل الملائم المسمى شهوة. وإن حملت الباعثة الفاعلة على تحريك يدفع به الشيء المتخيل سواء كان ضاراً في نفس الأمر أو مفيداً طلباً للغلبة يسمى قوة غضبية لابتناء هذا الحمل على الشوق إلى دفع المنافر المسمى غضباً والنفس باعتبار هاتين القوتين أعني الشهوانية والغضبية تسمى إمارة.

البال: انجلاء القلب وتنويره بالعلوم والمعارف.

---

(١) مكان الغسل والمكان الذي يصب فيه الماء أو بئر الفضلات الذي يتجمع فيه الماء المستعمل والوسخ.

الباه: النكاح والجماع يقال هو يداوي لقوة الباه أي قوة النكاح والجماع. (ف (٢١)).

بازگشت: فارسية مشهورة وما هو عند أرباب السلوك سيجيء في (هوش دردم)[1] إن شاء الله تعالى.

البارقة: وهي لائحة ترد من الجناب الأقدس وتنطفي سريعاً وهي من أوائل الكشف ومباديه.

الباطل: ما لا يكون صحيحاً بأصله والفاسد ما يكون صحيحاً بأصله لا بوصفه ولهذا قال الفقهاء إن كل ما ليس بمال فالبيع فيه باطل سواء جعل مبيعاً أو ثمناً كالدم والخمر البتة والتي ماتت حتف أنفها أما التي خنقت أو جرحت في غير موضع الذبح من غير ضرورة كما هو عادة بعض الكفار وذبائح المجوسي فمال إلا أنها غير متقومة والمال الغير المتقوم مال أمرنا بإهانته لكنه في غير ديننا مال متقوم كالخمر وكل ما هو مال غير متقوم فإن بيع بالثمن وهو الدراهم والدنانير فالبيع باطل. وإن بيع بالعروض أو بيع العروض به فالبيع في العروض فاسد. وقد يراد بالفاسد ما يعم الباطل أي ما لا يكون صحيحاً بوصفه سواء كان صحيحاً بأصله أو لا. ولهذا أضيف الباب إلى البيع الفاسد في كنز الدقائق مع اشتماله على البيع الباطل أيضاً وفي بعض شروحه أن الفاسد أعم من الباطل لأن كل باطل فاسد ولا ينعكس وعند الشافعي رحمه الله لا فرق بين الفاسد والباطل. في الكفاية الفاسد ما يكون مشروعاً بأصله دون وصفه والباطل ما لا مشروعية فيه أصلاً.

الباغي: جمعه البغاة كالعاصي جمعه العصاة وهم قوم مسلمون خرجوا عن طاعة الإمام الحق ظناً منهم أنهم على الحق والإمام على الباطل متمسكين في ذلك بتأويل فاسد فإذا لم يكن لهم تأويل فحكمهم حكم اللصوص. وفي التحقيق شرح الحسامي أن البغي بتأويل فاسد لا يصح عذراً لأنه مخالف للدليل الواضح فإن الدلائل على كون الإمام العدل على الحق مثل الخلفاء الراشدين ومن سلك طريقهم لائحة على وجه يعد جاحدها مكابراً معانداً.

وتوضيحه يتوقف على معرفة قصة البغاة وهي ما روي أن المخالفة لما استحكمت بين علي رضي الله تعالى عنه ومعاوية وكثر القتل والقتال بين المسلمين جعل أصحاب معاوية المصاحف على رؤوس الرماح. وقالوا لأصحاب علي رضي الله تعالى عنه بيننا وبينكم كتاب الله ندعوكم إلى العمل به فأجاب أصحاب علي رضي الله تعالى عنه إلى ذلك وامتنعوا عن القتال ثم اتفقوا على أن يأخذوا حكماً من كل جانب فإن اتفق

(١) فهم الحال.

الحكمان على إمامة أيهما فهو الإمام وكان علي رضي الله تعالى عنه لا يرضى بذلك حتى اجتمع عليه أصحابه فوافقهم عليه فاختير من جانب معاوية عمرو بن العاص وكان داهياً ومن جانب علي رضي الله تعالى عنه أبو موسى الأشعري وكان من شيوخ الصحابة فقال عمرو لأبي موسى نعزلهما أولاً ثم نتفق على واحد منهما وأجابه أبو موسى إليه ثم قال لأبي موسى أنت أكبر سناً مني فاعزل علياً أولاً عن الإمامة فصعد أبو موسى المنبر وحمد الله تعالى وأثنى عليه ودعا للمؤمنين والمؤمنات وذكر الفتنة ثم أخرج خاتمه من إصبعه وقال أخرجت علياً عن الخلافة كما أخرجت خاتمي من إصبعي ونزل ثم صعد عمرو المنبر فحمد الله تعالى وأثنى عليه ودعا للمؤمنين والمؤمنات وذكر الفتنة ثم أخذ خاتمه وأدخله في إصبعه وقال أدخلت معاوية في الخلافة كما أدخلت خاتمي هذا في إصبعي فعرف علي كرم الله وجه أنهم أفسدوا عليه الأمر فخرج قريب من اثني عشر ألف رجل من عسكَره زاعمين أن علياً كفر حين ترك حكم الله وأخذ بحكم الحاكمين فهؤلاء هم الخوارج الذين تفرقوا في البلاد وزعموا أن من أذنب ذنباً فقد كفر وكان هذا منهم جهلاً باطلاً لأنه مخالف للدليل الواضح فإن إمامة علي رضي الله تعالى عنه ثبتت باختيار كبار الصحابة من المهاجرين والأنصار كما ثبتت إمامة من قبل به والرضاء بحكم الحاكم فيما لا نص به أمر أجمع المسلمون على جوازه منصوص عليه في الكتاب فكيف يكون معصية وكذا المسلم لا يكفر بالمعصية فإن الله تعالى أطلق اسم الإيمان على مرتكب الذنب في كثير من الآيات كقوله تعالى: **﴿يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحاً﴾. ﴿عسى ربكم أن يكفر عنكم سيئاتكم﴾**. ونحوها فجهلهم بعد وضوح الأدلة لا يكون عذراً كجهل الكافر.

باب الباء مع التاء

البتر: قطع الذنب والنقصان. وفي العروض حذف سبب خفيف وقطع ما بقي مثل فاعلاتن حذف منه تن فبقي فاعلا ثم أسقط منه الألف وسكنت اللام فبقي فاعل فنقل إلى فعل ويسمى مبتور أو ابتر.

باب الباء مع الحاء

البحث: في اللغة التفتيش والتفحص. وفي اصطلاح آداب المناظرة إثبات النسبة الإيجابية أو السلبية بالدليل وحمل الأعراض الذاتية لموضوع العلم عليه وبيان أحكام الشيء وأحواله والمناظرة لا بيان مفهوم الشيء. وفي الرشيدية البحث في الاصطلاح

يطلق على حمل شيء على شيء وعلى إثبات النسبة الجزئية بالدليل وعلى المناظرة.

باب الباء مع الخاء

البخار: هو أجزاء هوائية تمازجها أجزاء صغار مائية تلطفت بالحرارة لا تمايز بينهما في الحس لغاية الصغر.

البخيل: في الكريم إن شاء الله تعالى.

باب الباء مع الدال

البدعة: هي الأمر المحدث وفي شرح المقاصد البدعة المذمومة هي المحدث في الدين من غير أن يكون في عهد الصحابة والتابعين ولا عليه دليل شرعي ومن الجهلة من يجعل كل أمر لم يكن في زمن الصحابة بدعة مذمومة وإن لم يقم دليل على قبحه تمسكاً بقوله عليه الصلاة والسلام إياكم ومحدثات الأمور ولا يعلمون أن المراد بذلك هو أن يجعل في الدين ما ليس منه عصمنا الله تعالى من اتباع الهوى وثبتنا على اقتفاء الهدى بالنبي وآله الأمجاد انتهى.

وقال مولانا داود رحمه الله قوله ومن الجهلة إلى آخره ولا يعلمون أن البدعة خمسة أقسام - واجبة - ومحرمة - ومندوبة - ومكروهة - ومباحة - وذلك أنها إن وافقت قواعد الإيجاب (فواجبة) أو قواعد التحريم فهي (محرمة) أو المندوب (مندوبة) أو المكروه(مكروهة) أو المباح (مباحة). فالواجب كالاشتغال بعلم النحو والأصول إذ بهما يعرف حفظ الشريعة وحفظ الشريعة واجب وما لا يتم الواجب إلا به فواجب والمحرمة مذهب الجبرية والقدرية وأهل البدع والأهواء والرد على هؤلاء من البدع الواهية والمندوبة كأحداث المدارس والكلام في دقائق التصوف والمباحة كالتوسيع في اللذئذ من المآكل والمشارب والملابس والمساكن وهؤلاء المتمردون لا يميزون بين هذه الأقسام ويجعلون جميع ذلك من المحرمات. وهل هذا الا تعصب وضلالة عصمنا الله تعالى عنه في أمور الدين. ورزقنا اتباع الحق واليقين. بحرمة سيد المرسلين. انتهى. وسمعت من كبار العلماء أن المراد بالبدعة الكفر في قولهم سب الشيخين كفر وسب الختنين بدعة وإنما هو تفنن في العبارة.

البديع: النادر وعلم البديع علم يعرف به وجوه تحسين الكلام بعد رعاية المطابقة بمقتضى الحال ووضوح الدلالة.

البدل: عند النحاة تابع قصد نسبة أمر إليه بنسبة ذلك الأمر إلى متبوعه بدونه أي

لا يكون نسبة ذلك الأمر إلى متبوعه مقصودة بل تكون نسبته إليه توطئة وتمهيد النسبته إلى التابع وهو على أربعة أقسام.

بدل الكل: إذا كان مدلوله عين مدلول الأول نحو جاءني زيد أخوك.

بدل البعض: إذا كان مدلوله جزءاً من مدلول المبدل منه نحو ضربت زيداً رأسه. والإضافة فيهما بيانية.

بدل الاشتمال: إذا لم يكن كذلك أي لا عينه ولا جزؤه فهو الذي لا يكون عين المبدل منه ولا بعضه ويكون المبدل منه مشتملاً عليه لا كاشتمال الظرف على المظروف بل من حيث كونه دالاً عليه إجمالاً ومتقاضياً له بوجه ما بحيث تبقى النفس عند ذكر المبدل منه متشوقة إلى ذكره منتظرة له فيجيء هو مبيناً وملخصاً لما أجمل أولاً مثل أعجبني زيد علمه وسلب زيد ثوبه. والإضافة في هذا القسم إضافة المسبب إلى السبب أي بدل سببه اشتمال المبدل منه عليه. والقسم الرابع.

بدل الغلط: أي بدل سببه غلط المتكلم بالمبدل منه فالإضافة فيه أيضاً كإضافة البدل إلى الاشتمال وهو أن تقصد إليه بعد أن غلطت بالمبدل منه. والمشهوران بدل الغلط لا يقع في فصيح الكلام. فضلاً عن أن يقع في كلام رب الأنام.

ثم اعلم أن منهم من فصل وقال الغلط على ثلاثة أقسام: (غلط صريح محقق) كما إذا أردت أن تقول جاءني حمار فسبقك لسانك إلى رجل ثم تداركته فقلت حمار (وغلط نسيان) وهو أن تنسى المقصود فتعمد ذكر ما هو غلط ثم تداركه بذكر المقصود فهذان لا يقعان في فصيح الكلام ولا فيما يصدر عن روية وفطانة يعني في الكلام المشتمل على البدائع. وإن وقع في كلام فحقه الإضراب عن الأول المغلوط فيه بكلمة بل. (وغلط بدأ) وهو أن تذكر المبدل منه عن قصد ثم توهم السامع أنك غالط. وهذا معتمد الشعراء كثيراً مبالغة وتفنناً. وشرطه أن ترتقي من الأدنى إلى الأعلى كقولك هند ـ نجم ـ بدر ـ كأنك وإن كنت متعمداً لذكر النجم تغلط نفسك وترى أنك لم تقصد إلا تشبهها بالبدر. وكذا قولك بدر شمس. وادعاء الغلط ها هنا أي في الثالث وإظهاره أبلغ في المعنى من التصريح بكلمة بل انتهى.

البد: هو الذي لا ضرورة فيه.

البدء: ظهور الرأي بعد أن لم يكن.

البديهي: هو العلم الذي لا يتوقف حصوله على نظر وكسب كتصور الحرارة والتصديق بأن النار حارة. ثم التصديق البديهي إن كان تصور طرفيه كافياً في الجزم به فبديهي أولى كالتصديق بأن الكل أعظم من الجزء. أو لا يكون كافياً بل يكون محتاجاً إلى شيء آخر غير النظر والكسب من الحدس والتجربة والإحساس وغير ذلك فبديهي

غير أولى. والبديهيات أصول النظريات لأنها تنتهي إليها وإلا يلزم الدور أو التسلسل.

والبديهيات ستة أقسام بالاستقراء. ووجه الضبط أن القضايا البديهية إما أن يكون تصور طرفيها مع النسبة كافياً في الحكم والجزم أو لا يكون. فالأول هو الأوليات كقولنا الكل أعظم من الجزء. والثاني لا بد أن يكون الحكم فيه بواسطة لا تغيب عن الذهن عند تصور الأطراف أو لا تكون كذلك. والأول هو الفطريات وتسمى قضايا قياساتها معها كقولنا الأربعة زوج. فإن من تصور الأربعة والزوج تصور الانقسام بمتساويين فيحصل في ذهنه أن الأربعة منقسمة بمتساويين وكل منقسم بمتساويين فهو زوج فالأربعة زوج. وعلى الثاني إما أن تكون تلك الواسطة حساً فقط فهي المشاهدات. فإن كان ذلك الحس من الحواس الظاهرة فهي الحسيات مثل الشمس مضيئة والنار حارة (أو) من الحواس الباطنة فهي الوجدانيات كقولك إن لنا خوفاً وجوعاً. (أو) مركباً من الحس والعقل. فالحس (إما) أن يكون حس السمع (أو) غيره فإن كان حس السمع فهي المتواترات وهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة السماع من جمع كثير يستحيل العقل توافقهم على الكذب مثل مكة موجودة. وإن لم تكن تلك الواسطة مركبة من الحس والعقل بل يكون العقل حاكماً بواسطة الحدس (أو) بواسطة كثرة التجربة. فالأول هي الحدسيات كقولنا نور القمر مستفاد من الشمس لاختلاف تشكلاته النورية بحسب اختلاف أوضاعه من الشمس قرباً وبعداً. والثاني التجربيات مثل قولنا شرب السقمونيا مسهل للصفراء.

البدن: بضم الأول وسكون الثاني جمع.

البدنة: كالمدن جمع المدينة. وهي في اللغة من الإبل خاصة. وفي الشريعة الإبل والبقر سميت بدنة لضخامتهما من بدن بدنة إذا ضخم. الموسر الذي له مائتا درهم أو عرض يساوي مائتي درهم سوى المسكن والخادم والثياب الذي يحتاج إليها.

باب الباء مع الراء

البرد: بسكون الثاني البردة وبفتحها حب الغمام، وبالفارسية (ژاله وتگرگ). وسبب حدوثه في الثلج إن شاء الله تعالى.

واعلم أن البخار المنعقد برداً إن كان بعيداً من الأرض كان حبه صغيراً مستديراً لذوبان زواياه بالحركة السريعة الخارقة للهواء الكثير. وإن كان قريباً من الأرض كان حبه كبيراً غير مستدير لعدم ذوبان زواياه بسرعة نزوله.

البرودة: كيفية من شأنها تفريق المتشاكلات وجمع المتخالفات.

البراءة عن دعوى الأعيان صحيحة دون البراءة عن الأعيان. فإنها غير صحيحة. والمراد بصحة الأولى وعدم صحة الثانية أن المدعي لا يصح له أن يدعي بعد البراءة الأولى ولا تسمع دعواه بعدها لأنه أبرأ عن دعواه فلا يسمع. بخلاف البراءة الثانية فإنه لو ادعى بعدها تصح وتسمع فإنها عبارة عن الابراء عن ضمان الأعيان عند هلاكها لا عن البراءة عن دعواها صورة الأولى أن يقول قد برأت من هذه الدار أو قال قد برأت عن دعوى هذه الدار فهذا جائز حتى لو ادعى بعد ذلك وجاء ببينة لا تقبل. وصورة الثانية أنه قال أبرأتك عن هذه الدار أو قال أبرأتك عن خصومتي في هذه الدار فهذا وأمثاله باطل يعني له أن يخاصم بعد ذلك. ففرق بين قوله برأت وبين قوله أبرأتك فإن الأول براءة عن دعوى الدار والثاني إبراء عن ضمانها فله أن يدعيه بعده فافهم.

البرق: في الرعد إن شاء الله تعالى.

البرهان: في القاموس الحجة. وعند المنطقيين هو القياس المؤلف من اليقينيات سواء كانت بديهيات أو نظريات منتهية إلى البديهيات.

ثم اعلم أن البرهان لمي واني - لأن الحد الأوسط في البرهان بل في كل قياس لا بد وأن يكون علة لحصول التصديق بالحكم الذي هو المطلوب أي لنسبة الأكبر إلى الأصغر في الذهن. وإلا لم يكن برهاناً على ذلك المطلوب. فإن كان مع ذلك علة أيضاً لوجود تلك النسبة في الخارج فالبرهان لمي كقولنا هذا متعفن الإخلاط وكل متعفن الإخلاط محموم فهذا محموم فتعفن الإخلاط كما أنه علة لثبوت الحمى في الذهن كذلك علة لثبوت الحمى في الخارج. وإن لم يكن علة للنسبة لا في الذهن ولا في الخارج فالبرهان أني سواء كان ذلك الأوسط معلولاً لثبوت الحكم في الخارج أولاً والأول يسمى دليلاً والثاني لا يخص باسم بل يقال له برهان أني فقط. مثال الأول قولنا هذا محموم وكل محموم متعفن الإخلاط فهذا متعفن لإخلاط فالحمى وإن كانت علة لثبوت تعفن الإخلاط في الذهن إلا أنها ليست علة له في الخارج بل الأمر بالعكس. والحد الأوسط في الثاني قد يكون مضايفاً للحكم بوجود الأكبر للأصغر كقولنا هذا الشخص أب وكل أب له ابن فله ابن. وقد يكون الأوسط والحكم معلولي علة واحدة كقولنا هذه الخشبة محترقة وكل محترقة مستها النار فهذه الخشبة مستها النار. وقد لا يكون كذلك وإنما سميا ببرهان اللم والآن لأن اللمية هي العلية والآنية هي الثبوت. وبرهان اللم يعلم منه علة الحكم ذهناً وخارجاً لاشتماله على ما هو علة الحكم في نفس الأمر فسمي باسم اللم الدال على العلية. وبرهان الآن إنما يفيد علة الحكم ذهناً لا خارجاً فهو إنما يفيد ثبوت الحكم في الخارج وأن علته ماذا فهو لا يفيد ذلك. وإنما قلنا فهو لا يفيد ذلك كما في شرح التجريد لئلا يرد عليه ما قال الفاضل المدقق مرزا جان إنما هذه العبارة مشعرة بأن برهان اللم يفيد أن علة الحكم ماذا وأي

شيء هي وليس كذلك بل برهان اللم لا يفيد سوى ثبوت الحكم في الواقع ولا يفيد العلة أصلاً فضلاً عن أن علته ماذا بل هو مشتمل عليه في نفس الأمر ولعل هذا هو المراد انتهى. فسمى باسم الآن الدال على الثبوت والتحقق فإن قلت: الاستدلال بوجود المعلول على أن له علة ما كقولنا كل جسم مؤلف ولكل مؤلف مؤلف برهان لمي بالاتفاق مع أن الأوسط فيه وهو المؤلف بالفتح معلول للأكبر وهو المؤلف بالكسر مثل قولنا هذا محموم وكل محموم متعفن الإخلاط فإن الأوسط فيه أيضاً معلول للأكبر أعني متعفن الإخلاط وهو برهان أني بالاتفاق.

فالحاصل أن تعريف اللمي غير جامع وتعريف الآني ليس بمانع قلنا المعتبر في برهان اللم كون الأوسط علة للوجود الرابطي للأكبر أي لثبوت الأكبر للأصغر لا للوجود المحمولي للأكبر أي لثبوته في نفسه والأوسط في الاستدلال المذكور علة لثبوت الأكبر أعني المؤلف (بالكسر) للجسم يعني علة لكونه ذا مؤلف (بالكسر). والحاصل أن الأكبر هناك ليس هو المؤلف (بالكسر) بل الأكبر قولنا له مؤلف (بالكسر) فالمؤلف جزء الأكبر لا عينه. والأوسط في المثال الثاني وهو الحمى معلول لثبوت الأكبر أعني تعفن الإخلاط للأصغر فالسؤال ناش من اشتباه جزء الأكبر بالأكبر فالفرق بينهما واضح وكل من التعريفين مطرد ومنعكس. فإن قيل كون النتيجة يقينية معتبر في تعريف البرهان سواء كان لمياً أو آنياً. ومذهب الشيخ الرئيس أن اليقين بالنتيجة لا يحصل إلا إذا استدل بوجود السبب على وجود المسبب. فعلى هذا يلزم أن لا يكون البرهان الآني برهاناً لأنه لا يكون فيه استدلال من وجود السبب على وجود المسبب بل قد يكون بوجود المعلول على وجود العلة أو بوجود الملزوم على وجود لازمه أو بوجود غير ذي العلة على غير ذي العلة فيكون حينئذٍ استدلال لغير ذي العلة وهو ثبوت الأوسط للأصغر على غير ذي العلة وهو ثبوت الأكبر للأصغر. فإن قلت: من أين يعلم أن مذهب الشيخ ما ذكر قلنا: إن الشيخ أورد في برهان الشفاء فصلاً لبيان أن العلم اليقيني لكل ما له سبب إنما يكون من جهة العلم بسببه انتهى.

وتوضيحه على ما يعلم من كلام السيد السند الشريف الشريف قدس سره على حواشيه على الشرح القديم للتجريد أن كل موجود له علة يكون ممكن الوجود جائز الطرفين فلا يحصل اليقين بوجوده إلا إذا علم بوجود سببه مثلاً لزيد سبب. فإذا استدل على وجوده بوجود سببه يحصل اليقين بوجوده دائماً. وإذا استدل بوجوده بالإحساس والرؤية فما دام زيد مرئياً ومحسوساً يحصل اليقين بوجوده وإذا غاب عن بصره يرتفع اليقين بوجوده. أقول فلا فرق بين الاستدلالين فإن حصول اليقين بوجود زيد ما دام مرئياً ومحسوساً كحصول اليقين بوجوده ما دام وجود سببه معلوماً. نعم في غير المحسوس والمربي لا يحصل اليقين بوجوده إلا إذا علم بوجود سببه فافهم.

فلما ثبت أن مذهب الشيخ ما ذكرنا فخروج البرهان الآني عن البرهان واضح غير محتاج إلى البرهان فالجواب من وجهين: أحدهما أن الشيخ قال إن العلم اليقيني بكل ما له سبب الخ ولم يقل إن العلم اليقيني بكل شيء سواء كان له سبب أو لا إنما يحصل من جهة العلم بسببه حتى يعلم انحصار حصول العلم اليقيني بكل شيء في الاستدلال بوجود العلة على وجود المعلول ويلزم انحصار البرهان في اللمي وخروج الآني عن البرهان. فيجوز حصول العلم اليقيني فيما له سبب بالبرهان الآني كيف لا فان الشيخ قال في الفصل المذكور أن الشيء إذا كان له سبب لم يتيقن إلا من سببه فإذا كان الأكبر للأصغر لا بسبب بل لذاته لكنه ليس بين الوجود له والأوسط[1] كذلك للأصغر إلا أنه بين الوجود للأصغر ثم الأكبر بين الوجود للأوسط فينعقد برهان يقيني ويكون برهان أن ليس برهان لم انتهى.

فيعلم من ها هنا أنه إذا لم يكن لثبوت الحكم في الخارج سبب يمكن أن يقام عليه البرهان الآني مأخوذاً من مسبب الحكم أو من أمر آخر. والشيخ مقربه من غير إنكار. **والثاني**: أن مراد الشيخ بالعلم اليقيني في هذه الدعوى هو العلم اليقيني الدائم كما يعلم من كلامه هناك. فالشيخ إنما يسلب من البرهان الآني اليقين الدائم وسلب اليقين الدائم لا ينافي اليقين في الجملة. والمعتبر في البرهان هو اليقين في الجملة فسلب اليقين الدائم لا ينافي البرهان فلا يلزم أن لا يكون الآني برهاناً لجواز أن يكون الحاصل به اليقين في الجملة. فإن قلت لا نسلم أن البرهان الآني لا يفيد العلم اليقيني الدائم فإنا إذا رأينا صنعة علمنا ضرورة أن لها صانعاً ولم يمكن أن يزول عنا هذا التصديق وهو استدلال بالمعلول على العلة قلنا لهذا السؤال وجهان: **أحدهما**: أن يؤخذ الموضوع جزئياً كقولك هذا البيت مصور وكل مصور فله مصور. **وثانيهما**: أن يؤخذ كلياً كقولك كل جسم مؤلف وكل مؤلف فله مؤلف. والأول برهان أني غير مفيد لليقين الدائم لأن هذا البيت مما يفسد فيزول الاعتقاد الذي كان فإن الاعتقاد إنما يصح مع وجوده واليقين الدائم لا يزول وكلامنا في اليقين الدائم الكلي. والثاني برهان لمي مفيد لليقين الدائم الكلي كما مر. فإن قلت العلم بوجود العلة علة للعلم بوجود المعلول والأكذب اللمي وبالعكس وإلا كذب الآني وهو دور قلنا إنه يعلم وجود أحدهما ضرورة أو كسباً ثم يعلم أنه علة للآخر فيعلم وجوده.

ثم اعلم أن اللم هو العلة فقولهم لأن اللمية هي العلية لا يخلو عن حزازة لأن الياء في اللمية إما للمصدرية أو للنسبة فإن كان للمصدرية فمعناه السؤال بالمعنى

---

(١) قوله والأوسط كذلك الخ أقول يعني أن الأوسط للأصغر لا لسبب بل لذات الأصغر إنما قيد بذلك لأنه إذا كان الأوسط للأصغر بسبب لم يكن بين الوجود للأصغر بناء على أن العلم اليقيني بذي السبب لا يحصل إلا من جهة السبب ١٢ مرزاجان رحمة الله عليه.

المصدري والعلة ليست هي السؤال. وإن كان للنسبة فمعناه المنسوب إلى السؤال والعلة ليست منسوبة إلى السؤال حتى يصح ياء النسبة فإن قلت بيان العلة يكون جواباً للسؤال عن العلة والجواب منسوب إلى السؤال فيكون العلة أيضاً منسوبة إلى السؤال فيصح ياء النسبة قلت مسلم أن بين السؤال والجواب تعلقاً شديداً لكن كل تعلق لا يكون منشأ للنسبة أي لإلحاق ياء النسبة ألا ترى إن أحمد (نگري) مع ياء النسبة يقال لمن تولد في أحمد (نگر) ولا يقال لحاكم أحمد (نگر) إنه أحمد (نگري) وإن كان تعلقه بأحمد (نگر) قوياً من تعلق الأول به. فلو كان منشأ النسبة هو التعلق القوي لما صح ذلك وصح هذا كيف والمحال أن يكون التعلق الضعيف موجباً للنسبة دون التعلق القوي للزوم الترجح بلا مرجح. والحاصل أن ليس كل تعلق موجباً لصحة النسبة ولا التعلق القوي موجباً لها بل لكل تعلق خصوصية في كل محل توجب صحة النسبة وليس للتعلق بين السؤال والجواب خصوصية مصححة للنسبة. ولهذا ألا يقال أن الجواب سؤالي مع ياء النسبة فافهم.

برهان التطبيق: من أشهر براهين إبطال التسلسل. وهو أن يفرض من المعلول الأخير أو من العلة الأولى إلى غير النهاية جملة ومما قبله بواحد مثلاً إلى غير النهاية جملة أخرى ثم نطبق الجملتين بأن نجعل الجزء الأول من الجملة الأولى بإزاء الجزء الأول من الجملة الثانية والجزء الثاني من الجملة الأولى بإزاء الجزء الثاني من الجملة الثانية وهلم جرا. فإن كان بإزاء كل واحد من الجملة الأولى واحد من الجملة الثانية كان الناقص كالزائد وهو محال. وإن لم يكن فقد وجد في الجملة الأولى ما لا يوجد بإزائه شيء في الجملة الثانية فتنقطع الجملة الثانية وتتناهى ويلزم منه تناهي الجملة الأولى لأنها لا تزيد على الجملة الثانية إلا بقدر متناه والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة. ولا يخفى عليك وجه تسمية هذا البرهان من هذا البيان وإن هذا البرهان يبطل التسلسل في جانبي العلل والمعلولات المجتمعة أو المتعاقبة أي غير المجتمعة في الوجود كالحركات الفلكية.

واعلم أن المتكلمين ما اشترطوا في جريان برهان التطبيق اجتماع الأمور في الوجود والترتب بينها بأن يكون بينها علية ومعلولية بل لا بد عندهم فيه من الأمور الموجودة في الجملة سواء كانت متعاقبة أو مجتمعة مترتبة أو غير مترتبة. وأما عند الحكماء فلا يجري إلا في الموجودات المجتمعة المترتبة لاشتراطهم الاجتماع في الوجود والترتب كما قال أفضل المتأخرين الشيخ عبد الحكيم رحمه الله تعالى أن الحكماء قالوا إذا كان الآحاد موجودة في نفس الأمر معاً وكان بينها ترتب فإذا جعل الأول من إحدى الجملتين بإزاء الأول من الأخرى كان الثاني بإزاء الثاني وهكذا ويتم التطبيق. وإذا لم تكن موجودة معاً لم يتم لأن الأمور المتعاقبة معدومة لا توجد منها في

كل زمان إلا واحد ففي كل زمان نفرض التطابق لا يمكن إلا باعتبار فرض وجود الآحاد فلا تطابق فيها بحسب نفس الأمر فينقطع بانقطاع الاعتبار. وكذا الأمور الموجودة المجتمعة الغير المترتبة إذ لا يلزم من كون الأول بإزاء الأول كون الثاني بإزاء الثاني. وهكذا إذا لوحظ كل واحد من الأولى واعتبر بإزاء كل واحد من الأخرى لكن استحضار النفس ما لا نهاية له مفصلة محال فينقطع بانقطاع الاعتبار. واستوضح لك بتوهم التطبيق الفرق بين الجملتين الممتدتين على الاستواء وبين إعداد الحصى فإن في الأولى إذا طبق أول إحداهما بأول الأخرى كان كافياً في وقوع أجزاء كل منهما بمقابلة أجزاء الأخرى بخلاف الحصى فإنه لا بد في تطبيقها من اعتبار التفصيل.

واعترض عليه المتكلمون: بأنه لا يخلو إما أن يتوقف التطبيق على ملاحظة الآحاد مفصلاً وجعل كل جزء من أحدهما بإزاء أجزاء الأخرى أو يكفي ملاحظة وقوع أجزاء أحدهما بإزاء أجزاء الأخرى على سبيل الإجمال. فإن كان الأول يلزم أن لا يجري في الأمور المترتبة لأن الذهن لا يقدر على ملاحظة الأمور الغير المتناهية مفصلاً سواء كانت مجتمعة أو لا. وأيضاً التطبيق بهذا الوجه يعم الموجود والمعدوم فلا وجه لتخصيص الموجودة. وإن كان الثاني فهو متحقق في الأمور المتعاقبة أيضاً إذ يحكم العقل بعد ملاحظة الجملتين مجملاً حكماً إجمالياً بأنه إما أن يقع بإزاء كل جزء من إحداهما جزء من الآخر أو لا يقع فعلى الأول يلزم التساوي وعلى الثاني التناهي انتهى.

برهان التمانع: لإثبات توحيد واجب الوجود مشهور بين المتكلمين.

وتقريره أنه لو أمكن الإلهان لأمكن بينهما تمانع بأن يريد أحدهما حركة زيد والآخر سكونه لأن كلاً منهما في نفسه أمر ممكن. وكذا تعلق الإرادة بكل منهما أمر ممكن في نفسه إذ لا تنافي بين تعلقي الإرادتين بل التنافي إنما هو بين المرادين وحينئذٍ إما أن يحصل الأمران فيجتمع الضدان أولاً فيلزم عجز أحدهما وهو دليل الحدوث والإمكان وعلامتهما لما فيه من شائبة الاحتياج المستلزم لهما فالتعدد مستلزم لإمكان التمانع المستلزم للمحال فيكون ذلك الإمكان محالاً فيكون التعدد محالاً أيضاً لأن المستلزم للمحال محال لا ممكن فإن الممكن هو الذي لا يلزم من فرض وقوعه محال. وما في هذا التقرير من ماله وما عليه في كتب الكلام. ولم يتعرض بذكره هذا المستهام.

البرج: بالفتح البياض أو السواد الشديد وبالضم ما هو المشهور. وعند الحكماء هو الثاني عشر من اثني عشر قسماً من أقسام منطقة الفلك الثامن أعني فلك البروج الذي فيه الكواكب الثابتات. وفوقه الفلك التاسع المسمى بالفلك الأطلس لكونه ساذجاً عن الكواكب. ففلك البروج منقسمة بتلك الأقسام من الجنوب إلى الشمال. وآسامي البروج هكذا: الحمل ـ والثور ـ والجوزاء ـ والسرطان ـ والأسد ـ والسنبلة ـ

والميزان ـ والعقرب ـ والقوس ـ والجدي ـ والدلو ـ والحوت. وآسامي البروج بالهندية هكذا: ميش ـ ورشبه ـ متهن ـ كرك ـ سنهو ـ كنيا ـ تل ـ ورسچك ـ دهن ـ مكر ـ كنبه ـ مين. والترتيب فيها على ترتيب الذكر.

ثم قسموا كل برج على ثلاثين قسماً وسموا كل قسم منها درجة ففلك البروج منقسم على ثلاث مائة وستين درجة. ثم قسموا كل درجة على ستين وسموا كل قسم منها دقيقة ثم الدقيقة على ستين وسموا كل قسم منها ثانية. وقس عليها الثالثة إلى العاشرة.

واعلم أنهم أخذوا أسماء البروج من صور يخيلونها من وصل الخطوط بين الكواكب الثوابت. ولهذا قسموا فلك البروج أي الفلك الثامن الذي فيه الثوابت بتلك الأقسام وفلك الأفلاك أعني الفلك الأطلس الذي هو الفلك التاسع أيضاً منقسم بتلك الأقسام. فالقطعة منه الموازية لقطعة من الفلك الثامن المسمى بفلك البروج تكون حملاً إن كانت تلك القطعة حملاً وقياس البواقي عليه.

ثم اعلم أن ثلاثة بروج من تلك البروج ربيعية وهي الحمل ـ والثور ـ والجوزاء ـ وثلاثة صيفية وهي السرطان ـ والأسد ـ والسنبلة. وهذه البروج الستة شمالية. وثلاثة خريفية وهي الميزان ـ والعقرب ـ والقوس. وثلاثة شتوية وهي الجدي ـ والدلو ـ والحوت ـ وهذه الستة جنوبية. يعني كون الشمس ـ في الجدي ـ والدلو ـ والحوت ـ سبب عادي لحصول الشتاء فهذه البروج الثلاثة شتوية. وقس عليه البواقي.

براعة الاستهلال: هو الابتداء بكلام مشتمل على إشارة إلى ما سيق لأجله من برع إذا فاق أصحابه في العلم وغيره فمعناها اللغوي هو السياقة في طلب الهلال ورؤيته. والمناسبة بين المعنيين أظهر من أن يخفى.

البراذين: جمع البرذون وهو فرس العجم.

باب الباء مع الزاي المعجمة

البزغ: والفصد كلاهما إجراء الدم من العرق. لكن الفصد مختص بالآدمي والبزغ بالبهائم.

باب الباء مع السين المهملة

بسم الله الرحمن الرحيم: قد ذكرت بعض نكات هذه الآية الكريمة ونبذاً من الاعتراضات الواردة عليها مع الأجوبة في رسالتي سيف المبتدين في قتل المغرورين

وينبغي أن أذكر لطائف أخرى في هذه الحديقة العليا والروضة الرعنا. فأقول إن الباء الجارة وإن لم يكتب إلا مقصورة لكن لجوار اسم الله سبحانه وتعالى حصل لها من الكمال ما لم يحصل لغيرها فصارت مطولة. وقيل إنما كتبت مطولة عوضاً عن الألف المحذوفة. والله مختص بالذات المختص المعبود بالحق عز وجل في الإسلام والجاهلية والإله معرفاً باللام اسم للمعبود بالحق. ولهذا كان كفار قريش يطلقون هذا اللفظ في حق الأصنام لزعمهم حقيتها ومنكراً للمعبود مطلقاً حقاً أو باطلاً والرحمن الرحيم صفتان للمبالغة من الرحمة وهي في اللغة رقة القلب وانعطافه على وجه يقتضي التفضل والإحسان. وأسماء الله تعالى إنما تطلق عليه باعتبار الغايات التي هي أفعال لا بحسب المبادىء التي هي انفعال. ثم الرحمن والرحيم إما سيئان في المعنى كما قيل أو الرحمن أبلغ من الرحيم وهو إما بحسب الكمية أو الكيفية فعلى الأول يقال يا رحمن الدنيا ورحيم الآخرة لشمول الأولى بالمؤمن والكافر واختصاص الآخرة بالمؤمن. ولأن زيادة البيان تدل على زيادة المعنى فإن في الرحيم زيادة واحدة وفي الرحمن زيادتان وعلى الثاني يقال يا رحمن الدنيا والآخرة ورحيم الدنيا لأن النعم الدنيوية جليلة وحقيرة بخلاف النعم الأخروية فإنها كلها جسام. ثم ما هو المقرر من تقديم الأدنى على الأعلى للترقي وإن كان يقتضي تقديم المؤخر وتأخير المقدم لكن اختصاص الأول بالله تعالى أوجب تقديمه عليه. وقيل الرحمن هو الذي إذا سئل أعطى والرحيم إذا لم يسئل غضب فحينئذٍ الرحيم أبلغ.

واعلم: أن البسملة من القرآن أنزلت للفصل بين السور ليست جزءاً من الفاتحة ولا من كل سورة. وقال الشافعي رحمه الله هي من الفاتحة قولاً واحداً وكذا من غيرها على الصحيح لإجماعهم على كتابتها في المصاحف مع الأمر بتجريد المصاحف وهو أقوى الحجج. ولنا ما رواه ابن عباس رضي الله عنهما أنه عليه الصلاة والسلام كان لا يعرف فصل السور حتى نزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم رواه أبو داود والحاكم. فإن قلت فينبغي أن يجوز الصلاة بها عند أبي حنيفة رحمه الله قلت عدم الجواز لاشتباه الآثار واختلاف العلماء في كونها آية تامة.

أيها الإخوان وأيها الخلان اذكر لكم لطائف ذوقية واكتب لكم دقائق شوقية. وهي تفسير الفاتحة للشيخ شمس الدين الجويني رحمة الله عليه حيث قال. قوله تعالى: ﴿**بسم الله الرحمن الرحيم**﴾ إشارة إلى الحقيقة الكاملة التي لا يحيط بها إدراك مدرك إذ هو في الأزل إله وفي الأبد إله كان الله ولم يكن معه شيء فهو في الأزل الله. ثم برحمته خلق الخلق فهو رحمن أي له رحمة يخلق بها ولا يقال لغيره رحمن لأن غيره لا يخلق شيئاً. ثم بعد الخلق يبقى المخلوق بالرزق ورزقه برحمته فهو رحيم أي له رحمة بها يرزق. ولهذا جاز أن يقال لغيره رحيم لأن إجراء الرزق على يد غيره وجرت

به عادة يده الكريمة وإذا كان رحماناً ورحيماً خلق ورزق وتمت نعمته فوجب الشكر له والحمد له فقال: ﴿**الحمد لله رب العالمين**﴾ ثم إنه تعالى مرة أخرى بعد موت الأحياء وفوت الأشياء يخلق المكلفين كما كانوا ويرزقهم في الآخرة فهو مرة أخرى رحمن ورحيم فقال: ﴿**الرحمن الرحيم**﴾ وإذا كان الرحمن الرحيم مذكوراً ثانياً للخلق الثاني يوم المعاد والرزق معد ليوم المعاد فهو مالك ذلك اليوم فقال: ﴿**مالك يوم الدين**﴾ وإذا تبين أنه الخالق أولا وثانياً والرازق أولاً وآخراً فلا عبادة الإله فقال: ﴿**إياك نعبد**﴾ وإذا كانت نعمته نعماً لا يفي بها الشكر وعظمته عظيمة لا يليق بها عبادة الضعفاء لكونه في الدنيا رب العالمين وفي الآخرة مالك يوم الدين وجب في إقامة عبادته الاستعانة به فقال: ﴿**وإياك نستعين**﴾ليكون العبادة كما يرضى بها إذ لا يمكننا القيام بأنواع العبادات اللائقة بجلاله بعقولنا القاصرة وأفعالنا اليسيرة وإذا عبدنا وأعاننا يبقى الوصول إليه والمثول بين يديه ليحصل بها الشرف الأقصى ويقطع الحجاب ما بين التراب ورب الأرباب ولا يتيسر ذلك إلا في سلوك طريق فيطلب من الطريق ما هو القويم فيطلب منه ذلك فقال: ﴿**اهدنا الصراط المستقيم**﴾ ومن أراد الشروع في طريق بعيد فلا بد له من طلب رفيق فقال: ﴿**صراط الذين أنعمت عليهم**﴾. وهم النبيون والصديقون والشهداء والصالحون وهم أحسن الرفقاء. ثم إذا وجد الإنسان الطريق وحصل له الرفيق فخاف من قطاع الطريق فقال: ﴿**غير المغضوب عليهم**﴾ يعني الذين يقطعون الطريق على السالكين وإذا أمن من قاطع الطريق بقي خوف الضلال في الطريق وإن سلك قوم قد يشتبه عليهم فقال: ﴿**ولا الضالين**﴾ والله اعلم. نقلت مما نقل من خطه الشريف.
والمثول القائم منتصباً.

البسيط: ما لا جزء له أصلاً كالباري تعالى وهو بسيط حقيقي. وقد يطلق البسيط على معان آخر. **أحدها**: ما لا يتركب من أجسام مختلفة الطباع بحسب الحس وإن تكن مختلفة بحسب نفس الأمر فيشتمل العناصر والأفلاك والأعضاء المتشابهة كاللحم والعظم فإن كل قطرة من الماء وقطعة من اللحم والعظم ماء ولحم وعظم. **والثاني**: ما يكون كل جزء مقداري منه بحسب الحقيقة مساوياً لكله في الاسم والحد فيندرج فيه العناصر دون الأفلاك والأعضاء المتشابهة فإن القطرة من الماء مثلاً جزء مقداري من الماء مساو للكل في الاسم والحد بخلاف قطعة الفلك فإنها تسمى برجاً لا فلكاً وبخلاف الأعضاء المتشابهة إذ فيها أجزاء مقدارية هي العناصر ولا تشاركها في أسمائها وحدودها. **والثالث**: ما يكون كل جزء مقداري منه بحسب الحس مساوياً لكله في الاسم والحد فيندرج فيه العناصر والأعضاء المتشابهة دون الأفلاك فإن قطرة من الماء مثلاً وقطعة من اللحم والعظم مساوية للكل في الاسم والحد بحسب الحس بخلاف القطعة من الفلك فإنها بحسب الحس لا تسمى فلكاً بل برجاً كما لا يسمى

بحسب الحقيقة. **والرابع**: العرض المنقسم في جهتين وهو السطح. وقد يطلق على ما هو أقل أجزاء من شيء كالقضايا البسيطة بالنسبة إلى القضايا المركبة والبسيط بهذا المعنى بسيط إضافي. **والخامس**: المبسوط أي المنشور كالأرض الواسعة. **والسادس**: بحر من بحور الشعر المختصة بالعرب. ثم البسيط الروحاني كالعقول والنفوس المجردة والجسماني كالعناصر.

البسيط لا يحد بالتحديد الحقيقي: وإلا فقد يقام العرض العام مقام الجنس والخاصة مقام الفصل ويحد به حداً غير حقيقي لأن التحديد الحقيقي عبارة عن تركيب الجنس والفصل فلا يتصور مما لا جزء له. وقد يحد بالبسيط إذا كان جزء الآخر وإذا لم يكن لا يحد به. والتفصيل أن الماهية بسيطة كانت أو مركبة إما جزء الشيء أو لا فالبسيط الذي ليس بجزء كالواجب لا يحد ولا يحد به. والمركب الذي هو جزء يحد ويحد به. والبسيط الذي هو جزء لا يحد ولكن يحد به كالجنس العالي. والمركب الذي ليس بجزء بالعكس كالنوع السافل فافهم واحفظ.

البسيطة: القضية الموجهة التي يكون معناها إما إيجاب فقط كقولنا كل إنسان حيوان بالضرورة. وإما سلب فقط كقولنا لا شيء من الإنسان بحجر بالضرورة. ومقابلها المركبة. والبسائط ثمانية - ضرورية مطلقة - ومشروطة عامة - ووقتية مطلقة - ومنتشرة مطلقة - ودائمة مطلقة - وعرفية عامة - ومطلقة عامة - وممكنة عامة -.

باب الباء مع الشين المعجمة

البشيع: بفتح الأول وكسر الثاني كريه الطعم.

البشارة: كل خبر صدق يتغير به بشرة الوجه. ويستعمل في الخير والشر ولكن في الخير أغلب.

باب الباء مع الصاد المهملة

البصر: قوة مودعة في ملتقى عصبتين نابتتين من مقدم الدماغ مجوفتين يتقاربان حتى يتلاقيا ويتقاطعا تقاطعاً صليبياً ويصير تجويفهما واحداً. ثم تتباعدان إلى العينين فذلك التجويف الذي هو في الملتقى أودع فيه القوة الباصرة ويسمى مجمع النور.

ثم اعلم أن أرباب التشريح اختلفوا في كيفية التباعد فقال أكثرهم أنه تنفذ النابتة يميناً إلى الحدقة اليسرى والنابتة يسار إلى الحدقة اليمنى هكذا. فتكونان متقاطعتين. وقال بعضهم تنفذ اليمنى إلى اليمنى واليسرى إلى اليسرى هكذا لكن مع التقاطع واتحاد

التجويفين لأن التقاطع يحصل بمرور خط على خط وهو لا يقتضي مرور أحد العصبتين على الأخرى كما لا يخفى. وتحقيق الأبصار في الأبصار.

والأمور الضارة للقوة الباصرة التي يجب لطالب الصحة اجتنابها ملاقاة الدخان والغبار والرياح الحارة والباردة والنظر إلى الأجسام الصيقلية البيضاء التي يكون ضوءها غالبة على ضوء العين كالمرآة التي قوبلت بالشمس والنظر المديد إلى شيء من غير حركة الأجفان وكثرة البكاء والنظر إلى خطوط دقيقة والنوم الكثير والنوم على الظهر وعلى الامتلاء والأطعمة والأشربة التي ردية الجوهر والأغذية الحارة والمبخرة كالثوم والبصل كثيراً واستعمال الملح كثيراً في الطعام وأكل المسكرات والسكر المفرط. وإذا كان العين كثير الوجع لا يدخل الميل فيها بل يداويها بحل الدواء في اللبن ولا يستعمل على التوالي.

البصيرة: قوة القلب المنور بنور القدس يرى بها حقائق الأشياء وهي التي يسميها الحكماء العاقلة النظرية والقوة القدسية.

باب الباء مع الضاد المعجمة

البضاعة: هي مال يعطيه مالكه رجلاً ليكسب وينتفع بما زاد عليه ثم يرد إلى مالكه وقت طلبه.

باب الباء مع الطاء المهملة

بطلانه أظهر من أن يخفى: مشهور في كلامهم والاعتراض فيه أشهر.

تقريره أنه لا بد من اشتراك المفضل والمفضل عليه في أصل الفعل فيلزم أن يكون الخفي ظاهر أو هذا غير ظاهر كما لا يخفى. والجواب أن المعنى أن بطلانه أظهر من مفهوم الخفاء الظاهر على كل واحد أو بطلانه أظهر من كل مخفي فلا خفاء في بطلانه من وجه وإلا لكان أظهر من نفسه. وقال بعض الفضلاء أن كلمة (من) في قولهم أظهر من أن يخفى وأكثر من أن يحصى متعلق بالتباعد المضمن والمقصود أنه أظهر بحيث لا يطرؤه الخفاء وأكثر بحيث لا يضبطه الإحصاء.

البطلان: في العبادات عدم سقوط القضاء بالفعل وفي عقود المعاملات تخلف الأحكام عنها وخروجها عن كونها أسباباً مفيدة للأحكام على مقابلة الصحة.

باب الباء مع العين المهملة

البعث: والمعاد والحشر بمعنى واحد. وهو أن يبعث الله تعالى الموتى من القبور بأن يجمع أجزاءهم الأصلية ويعيد الأرواح إليها وهو حق عندنا بالنقل عن المخبر الصادق. وأنكره الفلاسفة بناء على امتناع إعادة المعدوم بعينه. ودلائل الفريقين مع إثبات حقيته وبطلان ما ذهب إليه الفلاسفة في كتب الكلام.

وفي شرح المقاصد زعم الفلاسفة الطبيعيون الذين لا يعتد بهم في الملة ولا في الفلسفة لا معاد للإنسان أصلاً زعماً منهم أنه هذا الهيكل المخصوص بما له من المزاج والقوى والأعراض وأن ذلك يفنى بالموت وزوال الحياة ولا يبقى إلا المواد العنصرية المتفرقة وأنه لا إعادة للمعدوم. وفي هذا تكذيب للعقل على ما يراه المحققون من أهل الفلسفة حيث ذهبوا إلى المعاد الروحاني. وللشرع على ما يقرره المحققون من أهل الملة حيث ذهبوا إلى المعاد الجسماني. وتوقف به جالينوس في أمر المعاد لتردده في أن النفس هو المزاج فيفنى بالموت فلا يعاد أم جوهر باق بعد الموت فيكون له المعاد.

واتفق المحققون من الفلاسفة والمليين على حقية المعاد. واختلفوا في كيفيته. فذهب جمهور المسلمين النافين للنفس الناطقة إلى أنه جسماني فقط لأن الروح عندهم جسم سار في البدن سريان النار في الفحم والماء في الورد. وذهب الفلاسفة إلى أنه روحاني فقط لأن البدن ينعدم بصوره وأعراضه فلا يعاد. والنفس جوهر مجرد باق لا سبيل إليه للفناء فيعود إلى عالم المجردات بقطع المتعلقات. فالمعاد عندهم لا يتوقف على وقوع القيامة بل إذا مات الإنسان يعود النفس إلى عالم المجردات فالقيامة هي الموت وهذا كما هو المشهور من مات فقد قامت قيامته وبه يقول جمهور النصارى والتناسخية. وقال الإمام الرازي: إلا أن الفرق أن المسلمين يقولون بحدوث الأرواح وردها إلى الأبدان لا في هذا العالم بل في الآخرة والتناسخية بقدمها وردها إليها في هذا العالم وينكرون الآخرة والجنة والنار.

البعد: الامتداد موهوماً أو موجوداً لأن في البعد اختلافاً فإنه موهوم أي لا شيء محض عند المتكلمين النافين للمقدار. وموجود عند الحكماء القائلين بوجود المقدار. ثم للبعد عند الحكماء القائلين بوجود الخلاء نوعان: **أحدهما**: الامتداد القائم بالجسم التعليمي. **وثانيهما**: الامتداد المجرد عن المادة القائم بنفسه بحيث لو لم يشغله الجسم لكان خلاء وهو البعد الذي يشغله الجسم. والخلاء وإن كثر إطلاقه على المكان الخالي عن الشاغل لكن قد يطلق على هذا المعنى أيضاً وهم قائلون بوجود المقدار إذ القيام إنما يتصور فيه. وإما عند الحكماء النافين للخلاء فللبعد عندهم النوع الأول فقط أعني الامتداد القائم بالجسم وهم ينفون وجود البعد المجرد عن المادة وإما تعريف

البعد الموهوم الذي لا شيء محض عند المتكلمين فيعرف بالقياس على المذكور بأن يقال البعد امتداد موهوم مفروض في الجسم أو في نفسه صالح لأن يشغله الجسم وينطبق عليه بعده الموهوم. وقد يطلق البعد بين الشيئين على أقصر الخطوط الواصلة بينهما.

باب الباء مع الغين المعجمة

بغداد: بلدة كبيرة وبقعة كريمة عمرها أبو جعفر منصور بن علي بن عبد الله بن عباس رضي الله عنهم في سنة خمس وأربعين ومائة. ووجه تسميتها به أنه كان في نواحيها روضة يقال لها باغ داد. وقيل إن (بغ) اسم صنم كان الكافرون يعبدونه و(داد) العطية والانعام فمعنى بغداد عطية الصنم. وفي السير أن المنصور لما وضع الحجر أولاً قال بسم الله والحمد لله له الأرض يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين.

البغبغة: بقية الطعام في الفم قال النبي عليه الصلاة والسلام من أكل البغبغة وقذف الوغوغة واستعمل الخشبتين أمن من الشوس واللوص والعلوص واطلب كل لغة في موضعها.

البغي: المشي على غير الطريق الحق.

البغاة: جمع الباغي كالعصاة جمع العاصي. وقد مر تفسيرها في الباغي.

البغاء: بفتح الأول وتشديد الثاني فعال من البغي بمعنى الظلم وبمعنى الزنا. وفي عرف الناس البغاء المخنث. وفي شرح الوقاية البغاء من شتم العوام يتفقون به فلا يعرفون ما يقولون ولهذا يعز ربه.

باب الباء مع القاف

البقاء: باقي ماندن[1] وما هو في اصطلاح أرباب السلوك في الولاية إن شاء الله تعالى.

(١) ترجمة لما سبق إلى الفارسية.

باب الباء مع الكاف

البكر: بالكسر وسكون الثاني هي الامرأة التي لم توطأ قط ويقابلها الثيب. والبكر والثيب يقعان على الذكر والأنثى. وقيل في معرفة البكارة والثيابة أن يمتحن ببيضة الحمامة إذا طبخت وقشرت فأدخلت في الفرج فإذا دخلت بلا عنف يستدل على ثيابتها وإلا فعلى أنها بكر. وقيل يؤمر بالبول عند حائط فإن ضربت البول على وجه الحائط يستدل على بكارتها وإن سال على فخذها يستدل على أنها ثيب.

البكاء: كثير إما يعرض للحزن وقد يعرض للسرور والفارق بينهما أمران. **أحدهما**: الحالة. **والثاني**: الدمع فإن دمع الحزن حار ودمع السرور بارد كما سيجيء في الدمع إن شاء الله تعالى. وللبكاء تأثير عجيب في إجابة الدعاء ونظر الباري عز شأنه بالكرم والرحمة والشفقة. نعم ما قال الصائب رحمه الله.

گريه اطفال آرد خون مادر را بجوش بحررحمت‌رانظربرچشم‌نمناك‌است‌وبس[١]

والبكاء لازم للعاشق. نعم ما قال الناظم.

(نوگرفتاريم وما را گريه كر دن لازم است. نونهالي را كه بنشانند آبش ميدهند)[٢].

باب الباء مع اللام

البلوغ: في اللغة الوصول. وفي الشرع انتهاء حد الصغر في الإنسان ليحكم عليه الشارع بالتكاليف الشرعية ويرتفع حجره عن التصرفات. والبلوغ في الغلام والجارية بالإنزال فحسب. لكنه لما كان أمراً مخفياً جعل علاماته بمنزلته ولهذا قالوا بلوغ الغلام بالاحتلام مع الماء والأحبال والإنزال وإلا فحتى يتم عليه ثماني عشرة سنة. وبلوغ الجارية بالحيض والاحتلام بالماء والحبل وإلا فحتى يتم عليها سبع عشرة سنة. ويفتى بالبلوغ فيهما بخمس عشرة سنة. وأدنى المدة في حقه اثنتا عشرة سنة وفي حقها تسع سنين. فإن راهقا وقاربا بالحلم وقالا بلغنا صدقاً وأحكامهما أحكام البالغين. يقال رهقه أي دنا وقرب منه.

---

(١) بكاء الطفل جعل دم الأم يغلي
إن بحر الرحمة هو النظر إلى عينيها المغرورقة فقط

(٢) ابتلينا من جديد وأصبح لازماً علينا البكاء
إذا ما قعد اليافع فإن ماءه يذهب

البلاغة: في القاموس والتاج بلغ الرجل بلاغة إذا كان تبلغ بعبارته كنه مراده على وزن كرم. وهي في اللغة منبىء عن الوصول والانتهاء.

وعند أرباب المعاني البلاغة في الكلام مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته. والبلاغة في المتكلم ملكة يقتدر بها على تأليف كلام بليغ - والمفرد لا يوصف بالبلاغة بخلاف الفصاحة وأكثر إطلاق الفصاحة على تلك المطابقة.

بلى: من حروف الإيجاب. والفرق بينه وبين نعم أن بلى مختصة بإنجاب أي نقيض النفي المتقدم فيجعله إيجاباً سواء كان ذلك النفي مجرداً عن الاستفهام مثل بلى في جواب من قال ما قام زيد أي قد قام. أو مقروناً به كقوله تعالى: **﴿الست بربكم قالوا بلى﴾**. ونعم بقرر مضمون ما سبقها استفهاماً كان أو خبراً مثبتاً كان أو منفياً فإذا قيل نعم في جواب الست بربكم يكون كفراً.

باب الباء مع النون

البنت: مشهورة ودفن البنات من المكرمات أو من المغتنمات أشهر قال الباخرزي.

شعر

القبر أخفى ستره للبنات ... ودفنها يروى من المكرمات

أما رأيت الله سبحانه ... قد وضع النعش بجنب البنات

بنت مخاض: هي التي من جنس الإبل استكملت سنة ودخلت في الثانية. والمخاض وجع الولادة وإنما سميت به لأن أمها صارت ذات مخاض بأخرى.

بنت لبون: هي التي من جنس الإبل استكملت سنتين ودخلت في الثالثة وإنما سميت بها لأن أمها صارت ذات لبون بأخرى.

بنطاسيا: بتقديم الباء الموحدة وكسرها وسكون النون وكسر السين وفتح الياء لغة يونانية بمعنى لوح النفس اسم للحس المشترك في تلك اللغة فيها.

البنانية: أصحاب بنان بن سمعان التميمي قالوا إن الله تعالى على صورة الإنسان وروح الله حلت في علي ثم في ابنه محمد ابن الحنفية ثم في ابنه هاشم ثم في بنان.

بنو الأعيان: هم الإخوة والأخوات لأب وأم والإضافة بيانية وإنما سموا بذلك لشرفهم فإن أعيان القوم خيارهم.

بنو العلات: هم الذين لأب. وأمهاتهم مختلفة إذ العلة بالفتح وتشديد اللام الضرة وهي في الأصل المرة من العلل وهو الشرب الثاني كان الأب نهل من الأولى وعل من الثانية يعني (نخستين شراب خورد از اولي وتشنه شد وبار دوم شراب خورد از ثانيه. والنهل شراب خوردن وتشنه شدن والعلل والعل دوبار شراب خوردن ودوم بار سيراب شدن)[1].

بنو الأخياف: هم أولاد الأم وإنما سموا بذلك لأن الخيف هو الفرس الذي يكون أحد عينيه أزرق والأخرى أسود. أو اختلاف العينين بأن يكون أحدهما أزرق والأخرى أسود، فتشبهوا بذوي الأخياف لكونهم من آباء شتى لكنه عبر عنهم بنفس الخيف مبالغة فالإضافة من قبيل إضافة المشبه إلى المشبه به. واعلم أن في هذه الأسامي الثلاثة تغليب الذكور على الإناث.

البنهرجة: بالكسر الدراهم التي يردها التجار.

باب الباء مع الواو

البون: بالضم والفتح مسافة ما بين الشيئين. ومنه قولهم وبينهما بون بعيد. (ف (٢٢)).

باب الباء مع الياء

البيان: في اللغة الإظهار. وعند بعض أصحاب الأصول عبارة عن إظهار المراد للمخاطب منفصلاً عما يستر به وهو الصحيح وهو قد يكون بالقول وقد يكون بالفعل. وعلم البيان علم يعرف به إيراد المعنى الواحد المدلول عليه بكلام مطابق لمقتضى الحال بطرق أي تراكيب مختلفة في وضوح الدلالة عليه. والفرق بين التأويل والبيان أن التأويل ما يذكر في كلام لا يفهم منه معنى محصل في أول الوهلة ليفهم المعنى المراد. والبيان ما يذكر فيما يفهم ذلك بنوع خفاء بالنسبة إلى البعض.

واعلم أن أقسام البيان في كتب الأصول سبعة ـ بيان تقرير ـ وبيان تفسير ـ وبيان تغيير ـ وبيان تبديل ـ وبيان ضرورة ـ وبيان حال ـ وبيان عطف ـ وإضافة البيان إلى التقرير وإخواته سوى الضرورة من قبيل إضافة الجنس إلى نوعه كعلم أي بيان تقرير.

---

(١) بمعنى أنه شرب أول شرابه من الأولى، وعطش فأخذ شرابه الثاني من الثانية، والنهل، هو الشرب والعطش والعلل والعل هو الشرب الثاني أو ثانية حتى الامتلاء.

وأما إضافة البيان إلى الضرورة فمن قبيل إضافة الشيء إلى سببه أي بيان يحصل بالضرورة.

وأما بيان التقرير: فهو تثبيت الكلام وتقريره على وجه لا يحتمل المجاز والخصوص يعني أن كل حقيقة وعام وإن وقعا على معناهما الحقيقي والعموم لكنهما يحتملان بعيداً أن يحملا على المجاز والخصوص فإذا أكد الحقيقة بما يقطع احتمال المجاز والعام بقاطع احتمال الخصوص كان بياناً هو تقرير أن المقصود هو المعنى الحقيقي الظاهر أو الشمول مثل قوله تعالى: **﴿ولا طائر يطير بجناحيه﴾**. فإن الطيران الحقيقي يكون بالجناح ولكن يحتمل أن يراد الطيران مجازاً كما يقال فلان يطير بهمته فلما أكده تعالى بقوله: **﴿يطير بجناحيه دفع الوهم﴾**. وهكذا قوله تعالى: **﴿فسجد الملائكة كلهم أجمعون﴾**. فالملائكة عام عندهم يحتمل أن يراد بهم بعضهم فلقطع هذا الاحتمال أكده بكلهم أجمعون.

وأما بيان التفسير: فهو تبيين المجمل أو المشترك الغير الظاهر المراد مثلاً وبعبارة أخرى هو بيان ما فيه خفاء من المشترك أو المجمل أو الخفي كقوله تعالى: **﴿أقيموا الصلاة وآتو الزكاة﴾**. فإن الصلاة مجمل في حق المصلي فلحق البيان بالسنة وكذا الزكاة مجمل في حق النصاب أو المقدار فلحق البيان بالسنة.

وأما بيان التغيير: فهو صرف اللفظ عن ظاهر معناه وهو موجبه الحقيقي إلى بعض المحتملات نحو التعليق والاستثناء والتخصيص. وإنما سمي بيان تغيير لأنه من وجه بيان ومن وجه تغيير. إما أنه بيان فلأجل أنه يبين أن المراد محتمل اللفظ وإما أنه تغيير فلأنه صرف اللفظ عن موجبه الظاهر مثاله أنت حر إن دخلت الدار فإن مقتضى أنت حر نزول العتق في الحال فإنه إيجاب العتق وعلته والمعلول لا ينفك عن علته فلما علق العتق بالشرط تأخر وجود العتق إلى زمان وجود الشرط فحصل به لموجب قوله أنت حر فهو بيان تغيير له. وهكذا الاستثناء نحو قوله علي ألف درهم فإن موجبه الألف بتمامه فلما استثنى بقوله إلا مائة تغير موجبه من التمام إلى البعض.

وأما بيان التبديل: فهو النسخ. وهو بيان مدة الحكم الذي كان معلوماً عند الله وكان تبديلاً في حقنا وبياناً مخفياً في حق الشارع كالقتل فإنه بيان لانتهاء الأجل لأن المقتول ميت لأجله في حق صاحب الشرع لأنه عالم عواقب الأمور وأجله معلوم عند الله. وفي حق القاتل تغيير وتبديل لارتكابه فعلاً منهياً حتى يستوجب به القصاص.

وأما بيان الضرورة: فهو البيان الذي حصل بغير ما وضع له في الأصل إذا الموضوع له النطق وهذا يقع بالسكوت الذي هو ضده مثل سكوت المولى عن النهي

حين يرى عبده يبيع ويشتري فإنه يجعل إذ ناله في التجارة ضرورة دفع الغرر عن من يعامله فإن الناس يستدلون بسكوته على إذنه فلو لم يجعل إذناً لكان إضراراً لهم وهو ممنوع. وكما في قوله تعالى: ﴿**وورثه أبواه فلأمه الثلث**﴾. فإنه تعالى لما قال وورثه أبواه علم أنهما مشتركان في كل الميراث. ثم قال فلأمه الثلث. وبين نصيب الأم وسكت كان ذلك بياناً كالمنصوص عليه لما أن الباقي للأب. وعلى هذا مسألة المضاربة فإنه إذا بين رب المال نصيبه من الربح ولم يبين نصيب المضارب وسكت صح المضاربة لأن مقتضى المضاربة المشاركة في الربح. فبيان نصيب أحدهما والسكوت عن بيان نصيب الآخر يفهم نصيب الآخر فكان نصيب الآخر منطوقاً به وهكذا بالعكس.

وأما بيان الحال: فهو الذي يكون بدلالة حال المتكلم كالسكوت وغيره كما إذا قال أحد قولاً أو فعل فعلاً مثل المعاملات التي فيما بينهم فلم ينه عن ذلك بل أقرهم وسكت أو حمدهم وحسنهم فيدل سكوته مثلاً على أنها مباح في الشرع إذ لا يتهم على الشارع الإقرار والإصرار والتحسين والتحميد على محذور منكور كما وقع في الحديث الساكت شيطان أخرس. وهكذا إذا علم الشفيع ببيع الدار المشفوعة بعد أن يعلم أو صار وكيلاً لطلب الحقوق من البائع أو المشتري فيدل سكوته مع القدرة على الطلب على أنه راض بتركه.

وأما بيان العطف: فهو أن يعطف المكيل والموزون على جملة مجملة كقولك مائة وقفيز حنطة يعني أن المعطوف عليه والمعطوف من جنس واحد.

البين: بفتح الأول وتشديد الثاني لغة الظاهر كمال الظهور وإن أردت مصطلح أرباب المنطق فارجع إلى اللازم.

البين بين: يعني (درميان درميان)[١]. وهو في اصطلاح الصرف عبارة عن أن يتلفظ الهمزة بين مخرجها ومخرج الحرف الذي يناسب حركتها يعني إن كانت الهمزة مفتوحة فإن يتلفظ بين مخرجها ومخرج الألف وإن كانت مضمومة فبين مخرجها وبين مخرج الواو. وإن كانت مكسورة فبين مخرجها وبين مخرج الياء مثل سأل تساؤلاً ومسائل. وهذا هو البين بين المشهور. وغير المشهوران يتلفظ بين الهمزة وبين حرف حركتها كما تقول سؤل بين الهمزة والواو. وقد يعبر مذهب أهل السنة بالبين بين لأنه بين الجبر المحض والاختيار المحض كما سيجيء في الجبر إن شاء الله تعالى.

البينات: الواضحات وعند أرباب أرباب التاريخ والتعمية الحروف التي سوى الحروف الأول من أسماء حروف التهجي من الكلمة.

---

(١) تفسير لما سبق.

نعم الناظم رحمه الله.

ازمهر علی کسی که یابد عرفان	نامش همه دم نقش کند بر دل وجان
این نکته طرفه بین که ارباب کمال	یابند ز بینات نامش ایمان[١]

ع - ي - ن - ل - ا - م - ي - ا. يحصل من اجتماع الكل الإيمان.

البيع: لغة مطلق المبادلة. وشرعاً مبادلة المال المتقوم بالمال المتقوم بالتراضي، وهذا تعريف للبيع الصحيح يعني لا بد فيه من قيد التقوم في جانبي المبيع والثمن. وقيد التراضي من الجانبين ليخرج البيع الباطل والفاسد. ومن أراد تعريفه بحيث يعم الصحيح والفاسد معا فأخذ التقوم في جانب المبيع ليخرج الباطل. ومن ترك قيد التراضي فيكون شاملاً لبيع المكره أيضاً.

ثم اعلم أن المراد بالمال الأول الثمن وبالثاني المثمن. والمبادلة إعطاء مثل ما أخذ فالبيع إعطاء المثمن وأخذ الثمن ويقال على الشراء وهو إعطاء الثمن وأخذ المثمن. وهو يتعدى إلى مفعولين بنفسه أو إلى الثاني بمن كما في الأساس والمغرب نحو بعت زيداً فرساً وبعت فرساً من زيد. ومدخول كلمة من هو المشتري ظاهراً كما مر أو مضمراً نحو بعت فرساً منه. وفي بعض شروح مختصر الوقاية أن البيع هو كالشراء من الأضداد إلا أنه غلب في إخراج المبيع عن الملك والشراء في إخراج الثمن عنه. وكل من الصحيح والفاسد والباطل والمتقوم وغير المتقوم والثمن في محله.

بيع الحر: لا يجوز إلا أن يعجز عن أداء مال وجب في ذمته وهو مضطر أو وقع في مهلكة لا يرى بقاء حياته إلا أن يبيع نفسه أو في مخمصة تحل له الجيفة فثمنه أولى من الجيفة لأن الناس كانوا يبيعون أنفسهم في زمان يوسف عليه السلام وهم مضطرون لأجل القحط كذا في تاتارخاني نقلاً من المحيط[٢].

بيع العينية: هو أن يستقرض رجل من تاجر شيئاً فلا يقرضه بل يعطيه عيناً ويبيعها من المستقرض بأكثر من القيمة. وإنما سمي هذا البيع بالعينية لأن فيه أعراضاً عن الدين إلى العين.

بيع الغرر: البيع الذي فيه خطر انفساخه بهلاك المبيع.

بيع التلجية بين الصلاتين: في الفيء إن شاء الله تعالى.

---

(١) كل من يجد عرفاناً من حب علي — فلينقش اسمه على قلبه وروحه
هذه الملاحظة بينة، أن أرباب الكمال وجدوا في بينات اسمه الإيمان.

(٢) قال صاحب كشف الظنون جمع فيه مسائل المحيط البرهاني وغيره هو لبرهان الدين محمود برهان الأئمة الحنفي رحمه الله ١٢ شريف الدين.

البيت: في الدار إن شاء الله تعالى.

البيت العتيق: الكعبة وإنما سميت بها لسلامتها من عيب الرق لأنه لم يملكها ملك من الملوك. وسمي أبو بكر الصديق رضي الله تعالى عنه عتيقاً لما مر في أحواله.

بينما وبينما: اعلم أن بين مصدر بمعنى الفراق فمعنى جلست بينكما جلست مكان فراقكما ومعنى جلست بين خروجك ودخولك جلست زمان فراقهما وهو لازم الإضافة إلى المفرد وحينئذٍ يكون مستعملاً في المكان والزمان كما ذكرنا. وإذا قصد إضافته إلى الجملة أشبعت الفتحة فتولدت الألف ليكون دليلاً على عدم اقتضائه للمضاف إليه لأنها إنما تؤتى للوقف أو زيدت ما الكافة الزائدة في آخره لأنها تكف وتمنع المقتضي عن الاقتضاء والمضاف إلى الجملة مضاف إلى مضمونها فكأنه مقطوع عن المضاف إليه وغير مقتض له وحين هذا الإشباع أو الكف لا يكون إلا من الظروف الزمانية دون المكانية. وفي بينا وبينما معنى المجازاة أي معنى الشرط وهو تعليق أمر بآخر. وقال صاحب اللباب أنهما لازمتا الإضافة إلى الجملة الاسمية ولما كان فيهما معنى المجازاة فلا بد لهما من الجواب ولكونهما من الظروف لا بد لهما من العامل والعامل فيهما إما جوابهما أو معنى المفاجأة.

وتفصيل: هذا الإجمال أن جوابهما لا يخلو من أن يكون مجرداً عن كلمتي المفاجأة أعني (إذ) أو (إذا) أولا. فعلى الأول العامل فيهما هو جوابهما لعدم المانع كما في قول الأصمعي. فبينا نحن نرقبه أتانا. أي فأتانا بين أوقات نحن نرقبه. وعلى الثاني العالم فيهما معنى المفاجأة المفهوم من (إذ وإذا) كما روي عن النبيﷺ قال بينا رجل يسوق بقرة قد حمل عليها إذا التفتت البقرة إليه وقالت إني لم أخلق لهذا بل إنما خلقت للحرث فقال الناس سبحان الله بقرة تكلم. وقال النبيﷺ آمنت بهذا انتهى.

فكلمة (بين) في هذا الحديث الشريف بألف الإشباع مضافة إلى الجملة الاسمية وهي رجلٍ يسوق بقرة قد حمل عليها. وفيها معنى المجازاة وقولهﷺ إذ التفتت بقرة جوابها والعامل فيها معنى المفاجأة فمعنى قوله بينا رجل يسوق بقرة إذ التفتت بقرة إليه فاجأ التفات البقرة بين أوقات رجل يسوق بقرة. فإن قيل إن الجواب إذا لم يكن مجرداً عن كلمة المفاجأة لم لا يكون عاملاً في بينا وبينما قلنا جوابهما حينئذ يكون مجروراً بإضافة (إذ وإذا) إليهما وما في صلة المضاف إليه لا يتقدم على المضاف.

اعلم أن هذه قصة سمعها النبيﷺ من الملك فحكاهاﷺ عند الناس ثم لما قال الناس متعجبين بقرة تكلم قال النبيﷺ آمنت بهذا. أي صدقت الملك فيما سمعت منه من تكلم البقرة. و (تكلم) صيغة مضارع من باب التفعل بحذف إحدى التائين هكذا في حواشي صاحب الخيالات اللطيفة.

البيد: مثل الغير ولا يجيء إلا في المنقطع مضافاً إلى (أن) وصلتها. قال عليه الصلاة والسلام أنا أفصح العرب بيداني من قريش. ويجوز أن يقال بناؤه لإضافته إلى (أن) وأن يقال إنه واقع موقع المنصوب في الاستثناء المنقطع كذا في الرضي. وبالكسر شجرة لا ثمر لها وهي على سبعة عشر قسماً مثل كرابه بيد - وبيد مجنون - ومشك بيد - وبيدموش - وبيدطبري - وغيرها.

وأيضاً اسم كتاب كفار الهند فإنهم يعتقدون أنه كلام الله تعالى ويقولون إنه في الأصل واحد مشتمل على أربعة دفاتر ولهذا اشتهر فيما بينهم (جهاربيد)[1]. **الأول**: (سام بيد)[2]. **والثاني**: (رگهه بيد). **والثالث**: (يجربيد)[3]. **والرابع**: (لهرون بيد)[4]. وفي الثلاثة الأول الأوامر والنواهي والوعد والوعيد وسائر أحكام شرائعهم الباطلة. وفي النصف الأول من الرابع أيضاً أحكامهم وفي النصف الأخير منه بيان أوصاف نبينا محمد المصطفى ﷺ وتفصيل الكلمة الطيبة وأحكام الشريعة المحمدية والطريقة النبوية على صاحبها الصلاة والسلام.

البيتوتة: أن يخلى بين الزوجة وزوجها في منزله.

---

(١) كلمات هندية يفسرها ما يليها إجمالاً.

(٢) (٣) (٤) كلمات هندية يفسرها ما يليها إجمالاً.

[حرف التاء]

باب التاء مع الألف

التأويل: في اللغة الترجيع وفي الشرع صرف الآية عن معناها الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقاً بالكتاب والسنة مثل قوله تعالى: ﴿**يخرج الحي من الميت**﴾. إن أراد إخراج الطير من البيضة كان تفسيراً. وإن أراد به إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان تأويلاً. ثم تفصيله سيجيء في تفسير (التفسير) إن شاء الله تعالى وبيان الفرق بينه وبين البيان مر في بيان (البيان) بفضل الله الملك المنان.

التام: ضد الناقص والاسم التام قد مر ذكره. والكلام التام عند النحاة في باب الاستثناء في الموجب إن شاء الله تعالى. والتام في عرف الحساب هو العدد الذي ساوى أجزاءه العادة وله ويسمى مساوياً أيضاً. وتفصيله أن العدد المنطق إن ساوى أجزاءه العادة له فتام أي تام الأجزاء أو نقص عن أجزائها العادة له فزائد أي زائد الأجزاء. أو زاد على أجزائه العادة فناقص أي ناقص الأجزاء. فتوصيف ذلك بهذه الأوصاف إنما هو باعتبار الأجزاء من قبيل وصف الشيء بحال متعلقه. وتوضيحه أن العدد المنطق على ثلاثة أقسام: (زائد) وهو ما يكون جملة أجزائه زائدة عليه كاثني عشر فإن له أربعة أجزاء النصف ـ والثلث ـ والربع ـ والسدس ـ فيكون جملة أجزائه خمسة عشر. فقد زادت الأجزاء عليه. و (ناقص) وهو ما يكون جملة أجزائه ناقصة عنه كالأربعة فإن لها جزأين نصف وربع وجملتها ثلاثة فقد نقص جملة أجزائه عنه. و (تام) أي مساو وهو ما يساويه أجزاؤه كالستة فإن لها ثلاثة أجزاء النصف ـ والثلث ـ والسدس ـ والمجموع ستة. والعد بتشديد الدال المهملة الإفناء. والمراد بالأجزاء العادة أي المفنية الكسور المطلقة لا المضافة ولا المتكررة فلا يعتبر واحد من اثني عشر مثلاً وأيضاً لا يعتبر الثلثان أو سدسان مثلاً. فلا يرد أنا لا نسلم أن أجزاء الستة ما ذكرت فقط بل نصفان وثلثان وسدسان أيضاً. فعلى هذا يخرج الستة من المساوي ويدخل في الزائد بل ينحصر العدد في الزائد كما لا يخفى.

قال جلال العلماء رحمه الله في الأنموذج العدد (إما تام) وهو ما يكون جميع

كسوره مساوية كالستة فإن أجزاءها وهي السدس ـ والثلث ـ والنصف مساوية لها. وإما زائد كاثني عشر فإن أجزاءه تزيد عليه. (وإما ناقص) وهو ما أجزاؤه أقل منه كسبعة مثلاً فإن جزءها ليس إلا السبع. وقد نظمت قاعدة في تحصيل العدد التام.

چو باشد فرد أول ضعف زوج الزوج كم واحد بود مضروب ايشان تام ورنه زائد وناقص(١)

ومعناه أنه يؤخذ الزوج وهو زوج الفرد سوى الواحد. وبعبارة أخرى عدد لا يعده عدد فرد. وهذا مبني على أن الواحد ليس بعدد كالاثنين في المثال المذكور ويضعف حتى يصير أربعة ويسقط منه واحد حتى يصير ثلاثة وهو فرد أول لأنه فرد لا يعده سوى الواحد عدد آخر وهو المراد بالفرد الأول فيضرب الثلاثة في الاثنين الذي هو زوج الزوج يصير ستة وهي عدد تام. وكذا الأربعة فضعفه حتى يصير ثمانية وأسقط منها واحداً فصار سبعة وهو فرد أول أما كونه فرداً فلأنه لا ينقسم إلى قسمين متساويين وأما كونه أولاً فلأنه لا يعده سوى الواحد فتضربه في الأربعة تصير ثمانية وعشرين وهو عدد تام أيضاً.

ومن خواص العدد التام أنه لا يوجد في كل مرتبة من الآحاد والعشرات وما فوقهما إلا واحد مثلاً لا يوجد في مرتبة الآحاد إلا الستة. وفي مرتبة العشرات إلا الثمانية والعشرون وقس عليه واستخرج بهذه القاعدة العدد التام في المراتب الآخر. والتام عند أرباب البديع من المحسنات اللفظية وقسم من الجناس وهو تشابه اللفظين في التلفظ مع اتفاقهما في أنواع الحروف وفي إعدادها وفي هيئاتها وترتيبها فإن كان اللفظان المتفقان من نوع واحد كاسمين أو فعلين أو حرفين سمي متماثلاً نحو يوم يقوم الساعة يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة. وإن كانا من نوعين أي من اسم وفعل أو اسم وحرف أو فعل وحرف سمي مستوفي كقول أبي تمام:

ما مات من كرم الزمان فإنه يحيى لدى يحيى بن عبد الله

وكلمة (من) زائدة وإن كان أحد لفظي التجنيس لتام مركباً والآخر مفرداً سمي جناس التركيب فإن اتفق لفظاً التجنيس اللذان أحدهما مفرد والآخر مركب في الخط خص هذا النوع من الجناس المركب باسم المتشابه كقول أبي الفتح البستي.

إذا ملك لم يكن ذاهبه فدعه فدولته ذاهبه

كلمة (إذا) حرف شرط و (ملك) فاعل فعل مضمر يفسره الفعل المذكور بعده وهو (لم يكن) أي إذا لم يكن سلطان صاحب هبة فدع ذلك السلطان لأن دولته صاحبة

---

(١) يكون الفرد الأول من ضعف زوج الزوج (الاثنين) ناقص واحد
ثم يضرب العدد الحاصل به (أي بالاثنين) إما أن يكون تاماً أو إلا فإنه يكون زائداً أو ناقصاً.

ذهاب وغير باقية. وأقسام الاختلاف بل سائر أقسام الجناس في كتب البديع.

التالي: المتأخر عن الشيء لأنه من التلو وهو التأخر ولذا تسمى الجملة الجزائية من الشرطية تالياً لتلوه وتأخره عن الجزء الأول منها أعني المقدم وهو الشرط.

التأخر: يعلم حقيقته وأقسامه بالقياس على التقدم.

التأخير: نقل الشيء من مكانه إلى ما بعده وهو معنوي ولفظي على قياس التقديم فانظر إليه فقس التأخير عليه.

التأول: طلب مآل الشيء. ثم (المآل) اما مصدر ميمي بمعنى اسم المفعول أي طلب ما يؤول إليه الشيء من باب الحذف والإيصال. أو اسم مكان أي طلب الموضع الذي يؤول إليه الشيء أي يرجع. وهذا حاصل ما ذكره سعد الملة والدين التفتازاني رحمه الله في المطول في المجاز العقلي بقوله وحقيقة قولك تأولت الشيء أنك تطلبت ما يؤول إليه من الحقيقة أو الموضع الذي يؤول إليه من العقل أي من حيث العقل انتهى. والمرجع كالمآل في الاحتمالين المذكورين فاحفظ فإنه ينفعك هناك.

واعلم أن ما ذكرنا على تقدير عطف قوله أو الموضع على قوله ما يؤول إليه وإما إذا عطف على قوله الحقيقة فيتحقق كلام الفاضل التفتازاني رحمه الله أن التأول في المجاز العقلي هو طلب ما يؤول إليه الإسناد سواء كان حقيقة أو موضعاً يرجع إليه ذلك الإسناد من جهة العقل إذ لا يكون تأول كل إسناد في المجاز العقلي طلب حقيقته بل قد يكون كما في أنبت الربيع البقل فإن التأول فيه طلب حقيقته وهو إسناد الإنبات إلى ما هو له أي أنبت الله البقل في الربيع وقد لا يكون. وهذا إذا لم يكن لذلك الإسناد حقيقة فيكون هناك طلب ما يؤول إليه الإسناد من جهة العقل كما في أقدمني ببلدك حق لي عليك أي قدمت ببلدك لحق لي عليك فإنه لا حقيقة لهذا المجاز العقلي لعدم الفاعل للإقدام لأنه موهوم لكن له محل وهو القدوم للحق.

التابع: في التوابع إن شاء الله تعالى.

التابعة: اسم لفريق الجن.

التأكيد والتوكيد: عند النحاة تابع يقرر عند السامع كون المتبوع منسوباً أو منسوباً إليه أي يحقق أن المنسوب أو المنسوب إليه في هذه النسبة هو المتبوع لا غير. أو يقرر عنده شمول المتبوع لأفراده أو لأجزائه مثل جاءني زيد زيد وجاءني زيد نفسه وجاءني القوم كلهم أو اشتريت العبد كله.

التأسيس: إفادة معنى آخر لم يكن حاصلاً قبله وهو خير من التأكيد لأن حمل الكلام على الإفادة خير من حمله على الإعادة.

تاء التأنيث: هي الموقوف عليها هاء.

التألف: مطاوعة.

التأليف: هو جعل الأشاء الكثيرة بحيث يطلق عليها اسم الواحد سواء كان لبعض أجزائه نسبة إلى بعض بالتقدم والتأخر أم لا فهو أعم من الترتيب الذي هو وضع كل شيء في مرتبته.

تأكيد المدح بما يشبه الذم: وهو على نوعين (أفضلهما) أن يستثني من صفة يذم بها منفية عن الشيء صفة يمدح بها ذلك الشيء بتقدير دخول صفة المدح في صفة الذم كقول النابغة.

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب

يعني لا عيب فيهم أصلاً غير أن في سيوفهم فلول أي كسور من مضاربة الجيوش. فالعيب صفة ذم منفية قد استثنى منها صفة مدح هو أن سيوفهم ذوات كسور أي منكسرة على دخول انكسار السيف في العيب (والفلول) بالضم جمع فل يعني رخنه كارد وشمشير (والكتائب) جمع كتيبة وهو الجيش. **والثاني**: أن يثبت لشيء صفة مدح ويذكر عقيب ذلك الإثبات أداة استثناء يليها صفة مدح أخرى لذلك الشيء كما قال النبيﷺ أنا أفصح العرب بيد أني من قريش. والاستثناء في كلا النوعين منقطع لكن في النوع الأول متصل فرضي لفرض دخول المستثنى في المستثنى منه.

واعلم أن تسمية هذين الضربين بتأكيد المدح بما يشبه الذم بالنظر إلى الأغلب وإلا فقد يكونان في غير المدح والذم كقوله تعالى: ﴿**ولا تنكحوا ما نكح آباءكم من النساء إلا ما قد سلف**﴾. يعني إن أمكن لكم أن تنكحوا ما قد سلف فانكحوا فلا يحل لكم غيره وذلك غير ممكن. والفرض هو المبالغة في تحريمه. ولذا سموه بعضهم (تأكيد الشيء بما يشبه نقيضه) ومن أراد وجه التأكيد وأفضلية الضرب الأول فليرجع إلى المطول.

تأكيد الذم بما يشبه المدح: وهو ضربان: **أحدهما**: أن يستثني من صفة مدح منفية عن الشيء صفة ذم له بتقدير دخول صفة الذم في صفة المدح كقولك فلان لا خير فيه إلا أنه يسيء إلى من أحسن إليه. **وثانيهما**: أن يثبت للشيء صفة ذم ويعقب بأداة استثناء يليها صفة ذم أخرى له كقولك فلان فاسق إلا أنه جاهل.

التأديب: (كسى را ادب دادن وادب عبارة است از نگاه داشتن حد هر

چيزي)[1]. وللتأديب آداب بحسب تفاوت مراتب الرجال والنساء سيادة وعلماً ـ وإمارة ـ وشرافة ـ ورذالة ـ وجهلاً ـ وعزة ـ ووقاراً ـ وحقارة ـ ودناءة ـ. وباعتبار مراتب العصيان كبيرة وصغيرة. والتفصيل في التعزير إن شاء الله تعالى.

باب التاء مع الباء

التباين: التباعد والافتراق. ومنه قولهم الكليان أن تفارقا كلياً من الجانبين فمتباثنان يعني إن لم يصدق كل منهما كلياً على ما صدق عليه الآخر فالكليان متباثنان والنسبة بينهما نسبة التباين ومرجعه إلى سالبتين كليتين كالإنسان والفرس. فإنك تقول لا شيء من الإنسان بفرس ولا شيء من الفرس بإنسان. ثم التباين إما كلي كما عرفت أو جزئي وهو صدق كل منهما بدون الآخر في الجملة والتباين الجزئي أعم من التباين الكلي لأن التباين الجزئي إما أن يتحقق في ضمن التبائن الكلي أو العموم من وجه لأن الكليين إذا لم يتصادقا في بعض الصور فإن لم يتصادقا في صورة أصلاً فهو التباين الكلي وإلا فالعموم من وجه. والتباين عند أهل الحساب نسبة بين عددين من النسب الأربع التي أثبتوها بين الأعداد وهي (التماثل) و(التداخل) و(التوافق) و(التباين) والوجه في انحصار النسب بين عددين في الأقسام الأربعة المذكورة أنك إذا نسبت عدداً إلى عدد آخر فإن ساوى أحدهما الآخر فهما متماثلان كأربعة رجال وأربع نساء. وإلا فإن كان الأقل منهما مفنياً للأكثر فهما متداخلان كالاثنين والستة. وإن لم يكن مفنياً له فإما أن يفنيهما عدد غير الواحد فهما متوافقان كالستة والثمانية أولاً يفينهما غيره فهما متباثنان كالخمسة والستة.

وتفصيل هذا المجمل إن تماثل العددين كون أحدهما مساوياً للآخر كثلاثة وثلاثة ويسميان بالمتماثلين.

واعلم أنه لا بد ها هنا من اعتبارهما في محلين وإلا فمطلق الثلاثة مجرداً عن المحل لا تعدد فيه فلا يتصف بالمساواة قطعاً. وتداخل العددين المختلفين أن يعد أقلهما الأكثر أي يفنيه ومعنى عده أي إفناؤه إياه أنه إذا ألقي الأقل من الأكثر مرتين أو أكثر لم يبق من الأكثر شيء كالثلاثة والستة. فإنك إذا ألقيت الثلاثة من الستة مرتين فنيت الستة بالكلية وكذا الحال إذا ألقيتهما من التسعة ثلاث مرات انتفت التسعة بالمرات الثلاث فهذان العددان يسميان بالمتداخلين اصطلاحاً بخلاف الثمانية فإنك إذا ألقيت منها ثلاثة مرتين بقي اثنان فلا يمكن إفناءها بالثلاثة لكن إذا ألقى منها اثنان أربع

(١) تعليم الأدب أو إعطاء الأدب لشخص ما، والأدب عبارة عن التزام حد كل شيء.

مرات فنيت الثمانية فهما أيضاً متداخلان. وتوافق العددين في جزء كالنصف مثلاً أن لا يعد أقلهما الأكثر ولكن يعدهما عدد ثالث كالثمانية مع العشرين فإن الثمانية لا تعد العشرين لكن تعدهما أربعة فإنها تعد الثمانية بمرتين والعشرين بخمس مرات فهما متوافقان بالربع لأن العدد العاد لهما مخرج الجزء الوفق بينهما فلما عدهما الأربعة وهي المخرج للربع كانا متوافقين به وقس عليه.

فإن قلت: مخرج النصف أعني الاثنين يعدهما أيضاً فهلا جعلتهما من المتوافقين بالنصف قلت المعتبر في هذه الصناعة مع تعدد العاد هو أكثر عدد يعدهما ليكون جزء الوفق أقل فيسهل الحساب. ألا ترى أن ربع الشيء أقل من نصفه وإن حسابه أسهل. ولا منافاة في أن يكون بين عددين توافق من وجوه متعددة كالاثني عشر والثمانية عشر فإنهما متوافقان بالنصف والثلث والسدس إلا أن العبرة في سهولة الحساب بتوافقهما في السدس الذي هو من أحدهما اثنان ومن الآخر الثلاثة. وتباين العددين أن لا يعد العددين المختلفين معاً عدد ثالث أصلاً كالتسعة مع العشرة فإنهما لا يعدهما معاً شيء سوى الواحد الذي ليس بعدد عند المحققين.

واعلم أنه قد يعتبر التوافق بين عددين متداخلين لتوافقهما في الثلث أو الربع مثلاً كما بين الثلاثة والستة وبين الأربعة واثني عشر سواء كان هناك عدد ثالث يعدهما أولاً تسهيلاً للحساب على الحاسب كما لا يخفى سيما على الفرائضي فافهم فإن قلت صيغة التفاعل موضوعة لوجود الفعل من الجانبين وقد وجد ذلك في جميع هذه الألفاظ إلا بالتداخل فإن أقل العددين المتداخلين داخل في أكثرهما ولم يدخل أكثرهما في أقلهما قلت نعم من جانب أقل العددين المتداخلين حقيقة الدخول ولكن من أكثرهما قبول دخول الأقل فيه وهو مشترك بينهما كما في قوله تعالى ﴿**وواعدنا موسى**﴾. فمن الله تعالى الوعد ومن موسى قبوله. والحاصل أن باب التفاعل قد يجيء لقبول الفعل كالمفاعلة فافهم.

تباين الدارين: في اختلاف الدارين.

التبذير: بذل المال على وجه الإسراف.

التبكيت: الغلبة بالحجة والإلزام والإسكات.

التبادر علامة الحقيقة: اعلم أن التبادر قسمان استعمالي وتحقيقي.

(والتبادر الاستعمالي) هو أن يتبادر استعمال اللفظ في المعنى وهذا التبادر علامة كون اللفظ حقيقة في المعنى المستعمل فيه. و (التبادر التحقيقي) هو أن يتبادر تحقق المعنى المستعمل فيه في فرد مثلاً إذا أطلق الوجود لا يتبادر منه استعماله في الوجود الخارجي حتى يكون لفظ الوجود حقيقة فيه بل يتبادر منه تحقق المعنى الكلي في ضمن الوجود الخارجي

وهذا التبادر ليس علامة للحقيقة. وبهذا التحقيق يندفع المنافاة الواقعة بين القاعدتين المشهورتين. **إحداهما**: أنهم يقولون المطلق ينصرف إلى الكامل مع أنهم لا يقولون إن المطلق موضوع للفرد الكامل. **وثانيتهما**: أنهم يقولون إن التبادر علامة الحقيقة.

التبسم: ما لا يكون مسموعاً له ولجيرانه بخلاف الضحك والقهقهة فإن الضحك ما يكون مسموعاً له فقط والقهقهة ما يكون مسموعاً له ولجيرانه نعم الناظم رحمه الله.

پرى رخى بشكر خنده قتل عالم كرد   بگفتمش كه مرا هم بكش تبسم كرد[١]

التبوية: إسكان المرأة في بيت خال.

التبر: ما كان غير مضروب من الذهب والفضة.

باب التاء مع التاء

التتميم: أن يؤتى في كلام لا يوهم خلاف المقصود بفضلة لنكتة كالمبالغة نحو قوله تعالى: ﴿**ويطعمون الطعام على حبه**﴾. أي مع حبه ولا احتياج إليه.

باب التاء مع الثاء

التثويب: العود إلى الإعلام أي الإعلام بعد الإعلام بين الأذان والإقامة للمبالغة في الإعلام. واستحسنه المتأخرون في سائر الصلوات لزيادة غفلة الناس وقلما يقومون عند سماع الأذان. وتثويب كل بلد ما تعارفوه إما بالتنحنح أو بالصلاة الصلاة أو قامت قامت والتفصيل في كتب الفقه.

التثليث: في التربيع.

باب التاء مع الجيم

التجويد: (نيك خواندن ونيك كردن)[٢]. وعلم التجويد علم بقوانين يعرف بها إعطاء كل حرف ما هو يستحقه. وموضوعه القرآن المجيد. وفائدته سعادة الدارين. وغايته كون اللسان محفوظاً عن الخطاء في أداء كلام الله تعالى.

---

(١) الفائقة الجمال والوجه قتلت العالم بابتسامة الشكر
فقلت لها اقتليني أنا كذلك فتبسمت

(٢) اتقان العمل واتقان القراءة.

التجشم: التكلف يعني (رنج كشيدن بچيزي)[1].

التجنب: (يكسو شدن وجانب داری کردن)[2]. قال أصحاب التصريف أن باب التفعل قد يجيء للتجنب أي ليدل على أن الفاعل جانب أصل الفعل نحو تأثم وتحرج أي جانب الإثم والحرج.

التجنيس: في اصطلاح البديع جعل اللفظين متجانسين وتفصيله في الجناس إن شاء الله تعالى وهو من المحسنات اللفظية. وعند أهل الحساب التجنيس جعل العدد الصحيح كسوراً من جنس كسر معين. والضابطة فيه أنه إذا كان مع الصحيح كسر مفرداً أو مكرراً أو مضافاً فالعمل فيه أن تضرب العدد الصحيح في مخرج الكسر المعين ليحصل هناك مبلغ وتزيد على المبلغ الحاصل صورة الكسر وعدده فيحصل هناك مبلغ ثان أكثر من المبلغ الأول وتضيفه إلى المخرج بأن تقول هو مبلغ كل واحد من آحاده جزء واحد من ذلك المخرج فمجنس الخمس والثلث ستة عشر ثلثاً لأنك إذا ضربت الخمس في الثلاثة التي مخرج الثلث يحصل خمسة عشر. وإذا زدت على هذا الحاصل صورة الثلث وهي واحد يحصل ستة عشر ثلثاً وقس عليه. وربما يسمى التجنيس بالبسط وإنما قيدنا العمل المذكور بشرط إذا كان مع الصحيح كسر لأن الحاجة في الأعمال الحسابية إلى تجنيس الصحيح في الأغلب إنما هي إذا كان معه كسر وإما بحسب القلة والندرة فقد يحتاج إلى تجنيس الصحيح إذا لم يكن معه كسر فافهم.

التجهيز: (سازكردن وساختن جهاز عروس ومسافر ومرده)[3]. والمراد بالتجهيز في الفرائض جميع ما يحتاج إليه الميت حتى القبر فعلى هذا لا احتياج إلى ذكر التكفين في قولهم يتعلق بتركة الميت حقوق أربعة مرتبة الأول أن يبدأ بتكفينه وتجهيزه إلا أن يقال إنما يذكر اهتماماً بشأنه.

التجربيات: في البديهي.

التجلي: ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب. وإنما جمع الغيوب باعتبار تعدد موارد التجلي كما بين في كتب السلوك.

التجلي الذاتي: ما يكون مبدأه الذات من غير اعتبار صفة من الصفات.

التجلي الصفاتي: ما يكون مبدأه صفة من الصفات من تعينها وامتيازها عن الذات.

---

(١) بذل العناء على شيء.

(٢) الاجتناب والمحايده.

(٣) ترتيب وتهيأت وضع جهاز العروس والمسافر والميت.

التجريد: عند الصوفية إماطة السوى والكون عن السر والقلب إذ لا حجاب سوى الصور الكونية والاعتبارات المنطبعة في ذات القلب. والتجريد في البلاغة هو أن ينتزع من أمر موصوف بصفة أمر آخر مثله في تلك الصفة للمبالغة في كمال تلك الصفة في ذلك الأمر المنتزع عنه نحو قولهم لي من فلان صديق ولي من فلان أسد فإنه انتزع من فلان موصوف بصفة الصداقة أو الشجاعة أمر آخر وهو الصديق أو الأسد الذي مثل فلان في الصداقة أو الشجاعة للمبالغة في كمال الصداقة أو الشجاعة في فلان وكلمة (من) في قولهم من فلان تسمى تجريدية. وأيضاً التجريد اسم متن في علم الكلام للطوسي نعم الناظم رحمه الله.

ازحق جزحق مخواه توحيد اين است — وازسايه ءخود گريز تفريد اين است

ز آلايش جوهر وعرض دست بشو — تجريد اين است وشرح تجريد اين است[١]

التجارة: شراء شيء ليباع بالربح.

تجاهل العارف: وسماه السكاكي سوق المعلوم مساق غيره لنكتة. وقال لا أحب تسميته بالتجاهل لوروده في كلام الله تعالى. وتلك النكتة كالتوبيخ والمبالغة في المدح أو الذم. والأول كما في قول امرأة خارجية اسمها ليلى بنت طريف ترثي أخاها.

ايا شجر الخابور ما لك مورقاً — كأنك لم تجزع على ابن طريف

أي ايا شجر موضع من ديار بكر ما شأنك وما تصنع حال كونك ذا ورق كأنك لا تحزن على موت ابن طريف أي أخي فهي تعلم أن الشجر لم تجزع على ابن طريف لكنها تجاهلت فاستعملت لفظ كأن الدال على الشك وبهذا يعلم إن كأن قد لا يجيء للتشبيه بل قد يستعمل في مقام الشك في الحكم.

التجوهر: قال الشيخ الرئيس في الإشارات النمط الأول في تجوهر الأجسام وقال الطوسي في شرحها والجوهر يطلق على الموجود لا في موضوع وعلى حقيقة الشيء وذاته. والتجوهر بالمعنى الأول صيرورة الشيء جوهراً وبالمعنى الثاني تحقق حقيقته فالمراد بتجوهر الأجسام ليس هو الأول لأنها ليست مما لا يكون جواهر فتصير جواهر بل هو الثاني فإن المطلوب تحقق حقيقتها أهي مركبة من أجزاء لا تتجزىء أم من المادة والصورة.

---

(١) لا تطلب من الحق غير الحق هذا هو التوحيد — والابتعاد عن ظله هذا هو التفرد

اغسل يديك من آلائه في العرض والجوهر — هذا هو التجريد وهذا هو شرح التجريد

باب التاء مع الحاء

التحول: المراد به في قول أصحاب التصريف باب الاستفعال قد يجيء للتحول إنه لتحول الفاعل إلى الفعل نحو استحجر الطين أي تحول إلى الحجر وصار حجراً ثم التحول قد يكون من حقيقة إلى حقيقة أخرى كما مر أو من صفة إلى صفة أخرى مثل استنسر البغاث أي صار كالنسر في القوة و(البغاث) بحركات الباء طائر ضعيف وهو مثل يضرب به العرب في صيرورة الضعيف قوياً.

التحذير: في اللغة تخويف شيء عن شيء وتبعيده عنه. وعند النحاة اسم عمل فيه النصب بمفعوليته بتقدير اتق أو بعد أو نحوهما وهو على نوعين: **أحدهما**: ما يكون محذراً مما بعده مثل إياك والأسد. **وثانيهما**: ما يكون مكرراً ومحذراً منه مثل الطريق الطريق. فالاسم المذكور في النوع الأول يكون محذراً وما بعده محذراً منه مذكوراً أو محذوفاً وفي النوع الثاني يكون محذراً منه ويكون المحذر محذوفاً دائماً. والتفصيل والتحقيق في جامع الغموض.

التحليل: (از يكديگر جدا كردن)[1]. وعند أهل الحساب هو العمل بالعكس كما سيجيء إن شاء الله تعالى.

التحكيم: (شخصي راحكم گردانيدن)[2] - والحكم بفتح الأول والثاني صفة مشبهة من الحكم بسكون الثاني وهو الذي فوض الحكم إليه بأن كان بين زيد وعمرو مثلاً مخاصمة فجعلا بكراً حكماً بينهما وقالا بما يحكم بكر بيننا فهو مسلم عندنا فحكم بكر بينهما ببينة أو إقرار أو نكول في غير حد وقود ودية على العاقلة صح لو صلح بكر قاضياً وبطل حكمه لنفع أبويه وولده وزوجته بخلاف حكمه على ضررهم كحكم القاضي. والحكم أدنى مرتبة من القاضي. والتحكم هو الحكم بلا حجة.

التحريم: جعل الشيء محرماً. وإنما خصت التكبيرة الأولى بالتحريمة لأنها تحرم الأمور المباحة قبل الشروع في الصلاة دون سائر التكبيرات.

التحرير: في اللغة التخليص عن الرق وأيضاً اكتتاب ما ليس فيه حشو وزيادة وفي العرف تخلية الكلام عن الحشو والتطويل.

التحقيق: إثبات المسألة بدليلها.

---

(١) فصل الشيء عن الشيء الآخر.

(٢) جعل شخص ما حكماً.

التحري: بذل المجهود في نيل المقصود. وبعبارة أخرى طلب أحرى الأمرين وأولاهما.

التحفة: ما اتحف به الرجل.

التحت: هو المركز الذي هو نقطة موهومة في بطن الأرض وأنه وإن لم يكن موجوداً في الخارج لكنه موجود في نفس الأمر فإن وجوده ليس بفرض فارض واعتبار معتبر لأن منشأ انتزاعه موجود في الخارج.

تحية المسجد: سنة عندنا وواجبة عند غيرنا ويكفي لتحية المسجد ركعتان ثم اختلفوا في أنه يجلس ثم يقوم ويصلي تحية المسجد أو يصلي قبل أن يجلس قال بعضهم يجلس ثم يقوم. وعامة العلماء قالوا يصلي كلما دخل المسجد كذا في الظهيري.

التحدي: طلب المعارضة على شاهد دعواه.

باب التاء مع الخاء

التخيل: حركة النفس في المحسوسات وتفصيله في التعقل.

تخليل الأصابع: أي أصابع اليدين والرجلين وهو مسنون في الوضوء. (ف (٢٣)).

التخلخل: أن يزيد مقدار الجسم من غير أن ينضم إليه غيره. وقد يطلق التخلخل على الانتفاش وهو أن تتباعد الأجزاء ويداخلها جسم غريب أي مبائن مغائر كالقطن المنفوش المحلوج فإنه يدخل فيه الجسم الغريب وهو الهواء. وقد يطلق على رقة القوام.

التخصيص: في اللغة القصر يعني جعل الشيء منحصراً في آخر. وعند النحاة تقليل الاشتراك في النكرة كما أن التوضيح هو رفع الإبهام الناشىء في المعرفة بسبب تعدد الوضع. وقد يطلق التخصيص ويراد به الخصر كما يقال إن اللام الجارة في الحمد لله تفيد التخصيص أي الانحصار. وفي الأصول التخصيص عند أبي حينفة رحمه الله هو قصر العام على بعض أفراده بدليل مستقل مقترن به. وعند الشافعي رحمه الله هو قصر العام على بعض المسميات سواء كان بغير مستقل أو بمستقل موصول أو متراخ. والمراد بغير المستقل هو الكلام المتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاماً بنفسه كالاستثناء والشرط والصفة والغاية فالاستثناء يوجب قصر العام على بعض أفراده نحو سجد الملائكة إلا إبليس والشرط يوجب قصر صدر الكلام على بعض التقادير نحو أنت طالق

إن دخلت الدار والصفة توجب قصر الموصوف على ما يوجد فيه الصفة نحو في الإبل السائمة الزكاة والغاية توجب قصر المغيا على البعض نحو قوله تعالى: ﴿**فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق**﴾. والمستقل ما لا يكون كذلك سواء كان كلاماً موصولاً أو متراخياً كقولك الصلاة واجبة على النساء والحائض والنفساء لا صلاة عليهن. وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى قصر العام على بعض أفراده بكلام مستقل موصول تخصيص وبمتراخ نسخ. أو لم يكن كلاماً.

وها هنا: أمور لأن المستقل الغير الكلامي إما عقل نحو خالق كل شيء فإن العقل يحكم بالضرورة أن الله تعالى مخصوص منه وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل. أو (حس) نحو أوتيت من كل شيء فإن الحس البصري يحكم بأنها لم تؤت أكثر الأشياء أو (عادة) نحو لا يأكل رأساً فإنه يقع على المتعارف. أو كون بعض أفراده ناقصاً فيكون اللفظ أولى بالبعض الآخر نحو كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب لنقصان الملك فيه. أو زائداً كالفاكهة فإنها لا تقع على العنب فإن الفاكهة من التفكه وهو التلذذ والتنعم والعنب فيه تلذ ذو نعم وصلاحية للغذاء أيضاً والمراد بصدر الكلام ما هو متقدم في الاعتبار سواء قدم في الذكر أو أخر والمراد بالكلام الغير التام ما لا يفيد المعنى لو ذكر منفرداً فلا يرد ما يرد وإن أردت التوضيح فارجع إلى التلويح.

تخصيص الإثبات وتخصيص الثبوت: **الأول**: هو التخصيص بالذكر كما في زيد قائم فإن المحمول فيه أعني القيام صالح للموضوعات غير مخصوص بواحد معين منها وغير منحصر فيه ثم إذا خصصت زيداً من بينها بوضوعية القيام وجعلت قائماً محمولاً له لإفادة ثبوت القيام به من غير نفي القيام عن غيره فقد خصصت زيداً بالذكر. **والثاني**: هو تخصيص أمر بشيء بأن ذلك الأمر ثابت لذلك الشيء ولا يوجد في غيره كقولك أنا قلت وأنا سعيت لا غيري يعني أن كلاً من القول والسعي مخصوص بي ولا يوجد في غيري.

تخصيص الشيء: مشترك بين قصر المخصص على المخصص به كما في قولنا ما زيد إلا قائم لتخصيص زيد بالقيام وبين جعل المخصص منفرداً بين الأشياء بحصول المخصص به كما في إياك نعبد معناه نخصك بالعبادة. وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ بالمعنى أي تعينه لذلك المعنى بين الألفاظ.

التخارج: تفاعل من الخروج. وعند أرباب الفرائض مصالحة الورثة على إخراج بعض منهم بشيء معين من التركة.

التخلي: اختيار الخلق الأعراض عن كل ما يشغله عن الحق.

تخلل العدم بين الشيء ونفسه: محال إذ لا بد للتخلل من طرفين متغائرين فلو كانا متحدين لم يكن التخلل وإلا لزم تقدم الشيء بالوجود على نفسه فلا بد أن يكون الموجود بعد العدم غير الموجود قبله حتى يتصور التخلل بينهما فإن قيل إن دليلكم لو صح لاستلزم المحال وهو امتناع بقاء شخص من الأشخاص زماناً وإلا لتخلل زمان البقاء بين الشيء ونفسه لأنه موجود في طرفيه مع أن بقاء الأشخاص متحقق قلنا معنى التخلل إنما يتصور بقطع الاتصال بين الشيئين والوقوع في خلالهما فلا يتصور تخلل زمان البقاء بين الشيء ونفسه في الشخص الباقي لعدم حصول قطع الاتصال بذلك بين ذلك الشخص ونفسه هكذا في الحواشي الحكيمية.

تخلل الجعل بين الشيء ونفسه وبين الشيء وذاتي من ذاتياته: محال لما سيجيء في الجعل إن شاء الله تعالى.

التخلص: في اللغة الخروج. وفي الاصطلاح هو الانتقال مما افتتح به الكلام المشتمل على وصف الجمال أو الأدب أو الافتخار أو الشكاية أو غير ذلك إلى المقصود مع رعاية المناسبة.

باب التاء مع الدال المهملة

تدبير المنزل: أحد أقسام الحكمة العملية وهو علم بأفعال اختيارية صالحة للتعلق بكل شخص بالقياس إلى نفسه ليتخلى عن الرذائل ويتحلى بالفضائل ولا يخفى عليك أن هذا فائدة العمل لا فائدة الحكمة العملية. والحق أن من جعل العمل داخلاً في الحكمة فهذا فائدتها باعترافها لأن فائدة الجزء فائدة الكل ومن لم يجعله داخلاً فيها فالعمل فائدتها وغايتها وفائدة الشيء فائدة له ولو بالواسطة. وإنما سمي هذا العلم بتدبير المنزل لحصول تدبير المنزل أي النظر في مكان نزول الجماعة المتشاركة فيه بسبب هذا العلم.

التداخل: (دريكديگر درآمدن)[1]. وفي عرف الحكماء نفوذ بعض الأشياء في بعض بحيث يتحدان في الوضع والحجم. وبعبارة أخرى دخول شيء في شيء آخر بلا زيادة حجم ومقدار. والوضع الإشارة الحسية. ثم التداخل في الجواهر باطل عندهم دون الأعراض كما بين في كتب الحكمة.

واعلم أن مذهبنا التداخل في الأسباب في العبادات والتداخل في الأحكام في العقوبات حتى لو كرر آية السجدة في مجلس واحد تجب سجدة واحدة. ولو زنى مرات

---

(١) دخول شيء بشيء آخر.

يجب حد واحد. وفائدته تظهر فيما لو زنى فحد ثم زنى يحد ثانياً. وأما لو تلا آية السجدة فسجد ثم تلا في ذلك المجلس تلك الآية لا يجب كذا في الكفاية. والسر في اعتبار التداخل في الأسباب في العبادات والتداخل في الأحكام في العقوبات دون العكس أمران.

الأمر الأول: أن التداخل في الأسباب في العبادات أنسب والتداخل في الأحكام في العقوبات أليق لأن التداخل في العبادات إذا اعتبر في الأحكام يفضي إلى عدم اتحاد الحكم بالنظر إلى التداخل والأحكام تتعدد بالنظر إلى الأسباب المتعددة لأن المفروض عدم التداخل في الأسباب فدارت الأحكام بين الاتحاد والتعدد لكن ينبغي أن تتعدد احتياطاً فقلنا بالتداخل في الأسباب لئلا يلزم عدم الاحكام مع وجود الأسباب. والعقوبات متى دارت بين الثبوت والسقوط تسقط فقلنا بالتداخل في الأحكام لأن التداخل في الأحكام عند عدم المانع أليق وأجدر إذ الأحكام أمور حكمية تثبت بخلاف القياس لا حقيقية فاعتبارها واحداً غير مستبعد عند العقل بخلاف الأسباب فإنها أمور متعددة حساً كتعدد الزنا والسرقة.

والأمر الثاني: أن الاقتصار على السجدة الواحدة بعد وجوب أكثر منها لتعدد الأسباب تقليل عبادة المعبود وهو غير مناسب للعبد المخلوق للعبادة لقوله تعالى: ﴿**وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون**﴾. فاعتبرنا التداخل في الأسباب في العبادات كأنه لم يوجد إلا سبب واحد. والاقتصار على الحد الواحد بعد وجوب أكثر منه تقليل العقوبة وهو من باب الكرم والعفو اللائق بجنابه تعالى فاعتبرنا التداخل في الأحكام في العقوبات ليعلم كمال كرم الكريم وتمام عفو العفو المنان. مع كثرة الذنوب والعصيان. وتداخل العددين المختلفين أن يعد أي يفني أقلهما الأكثر يعني أنه إذا ألقى الأقل من الأكثر مرتين أو أكثر لم يبق من الأكثر شيء كالثلاثة والستة فإنك إذا ألقيت الثلاثة من الستة مرتين فنيت الستة بالكلية. وكذا إذا ألقيتها من التسعة ثلاث مرات انتفت التسعة بالمرات الثلاث. فهذان العددان يسميان بالمتداخلين اصطلاحاً والنسبة بينهما نسبة التداخل. والاعتراض المشهور ها هنا مذكور في التباين مع الجواب. ثم اعلم أن المراد من التداخل في قول أرباب التصريف أن فضل يفضل وكاد يكاد من باب التداخل أن فضل يفضل كما جاء من باب نصر جاء أيضاً من باب علم وكذا كاد يكاد كما جاء من باب كرم جاء من باب علم أيضاً. فأخذ الماضي من أحدهما والمضارع من الآخر. والتداخل عندهم ليس مخصوصاً بالكلمتين لأنه جاء في كلمة واحدة أيضاً كما قالوا إن فعل بكسر الفاء وضم العين لم يجيء في الاسم وأما الحبك بكسر الفاء وضم العين فمحمول على التداخل يعني أنه مشهور بالكسرتين أو الضمتين. ثم المتكلم لما تلفظ بالحاء المكسورة من اللغة الأولى غفل عنها وتلفظ بالباء المضمومة من اللغة الثانية.

التدقيق: في اللغة باريك نمودن. وفي الاصطلاح إثبات المسألة بدليل دقيق يصل الناظر إليه بدقة النظر لدقة طريقه ولاحتياجه إلى دليل آخر.

التدبير: في اللغة النظر إلى ما يؤول إليه عاقبته. وفي الشرع تعليق العتق بمطلق موته كذا مت فأنت حر فإذا قيد بموته بمرض كذا أو بمطلق موت رجل آخر لا يكون مدبراً.

التدبر: النظر في عواقب الأمور وهو قريب من الفكر. والتفاوت بينهما أن الفكر بصرف القلب بالنظر في الدليل. والتدبر بصرفه بالنظر في عواقب الأمور.

التدليس: في اللغة إخفاء عيب المبيع وقت البيع عن المشتري واختلاط الظلام واشتداده. وفي اصطلاح أصول الحديث التدليس على قسمين تدليس الإسناد وتدليس الشيوخ. أما تدليس الإسناد فهو أن يروي عمن لقيه ولم يسمعه منه أو عاصره ولم يلقه ولم يسمعه منه موهماً إنه سمعه منه فمن حقه أن لا يقول حدثنا بل يقول قال فلان أو عن فلان ونحوه. وأما التدليس في الشيوخ فهو أن يروي عن شيخ حديثاً فيسميه أو يكنيه أو ينسبه أو يصفه بما لا يعرف به كيلاً يعرف.

اعلم أن قولهم بما لا يعرف به متعلق بجميع الأفعال المتقدمة فهو متنازع فيه لكن إذا تعلق بقولهم ينسبه فالباء بمعنى إلى لأن صلة النسبة تجيء بمعنى إلى. وإذا تعلق بغيره فهي على حالها. والمعنى يسمي الراوي الشيخ باسم لا يعرف الشيخ بذلك الاسم. أو يكنيه بكنية لا يعرف بها. أو يصفه بصفة لا يعرف بها. أو ينسبه إلى شيء لا يعرف به.

التدبيج: بالدال المهملة والباء الموحدة والتحتانية والجيم من دبج المطر الأرض إذا زينها. وهو عند علماء البديع أن يذكر في معنى من المدح أو غيره ألوان لقصد الكناية أو التورية.

باب التاء مع الذال المعجمة

التذييل: تعقيب جملة بجملة مشتملة على معناها للتوكيد نحو جزيناهم بما كفروا وهل نجازي إلا الكفور.

التذنيب: جعل شيء عقيب شيء لمناسبة بينهما من غير احتياج من أحد الطرفين.

باب التاء مع الراء المهملة

الترتيب: لغة وضع كل شيء في مرتبته فهو أخص من التركيب لأنه لم يعتبر فيه أن يكون لبعض أجزائه نسبة إلى البعض بالتقدم والتأخر. واصطلاحاً هو جعل الأشياء الكثيرة بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون لبعض أجزائه نسبة إلى البعض بالتقدم والتأخر قال الفاضل الچلپي في حواشيه على التلويح ـ قال بعض الأفاضل من نسب الشافعي رحمه الله إلى أنه فهم الترتيب في الوضوء من الواو فقد غلط كيف فإنه عالم بأن الواو للجمع مطلقاً لا ترتيب فيه وإنما أخذ الترتيب من السنة ومن سياق النظم وتأليفه وذلك أن الله تعالى ذكر الوجوه ووزنه فعول وذكر الأيدي ووزنه افعل وأدخل ممسوحاً بين مغسولين وقطع النظير عن النظير لأنه لم يقل فاغسلوا وجوهكم وامسحوا برؤوسكم وأيديكم وأرجلكم. فلولا أن الحكمة في ذلك التنبيه على الترتيب لكان أحسن بالبلاغة أن يقول فاغسلوا وجوهكم وأيديكم وأرجلكم وامسحوا برؤوسكم كما يقال رأيت زيداً وعمرواً ودخلت الحمام ولا يقال رأيت زيداً ودخلت الحمام ورأيت عمرواً. ولو قيل ذلك لكان هجنة في الكلام. ومن أحسن من الله قيلاً. ولكن الترتيب ليس بفرض عند أبي حنيفة رضي الله عنه لما ذكر في كتب الفقه. (ف (٢٤)).

الترضي والترحم: يعني رضي الله عنه ورحمه الله گفين. وفي الأذكار للإمام النووي رحمه الله ويستحب الترضي والترحم على الصحابة والتابعين رضي الله تعالى عنهم فمن بعدهم من العلماء والعباد وسائر الأخبار فيقال رضي الله عنه أو رحمه الله أو نحو ذلك. وأما ما قاله بعض العلماء أن قوله رضي الله عنه مخصوص بالصحابة رضي الله تعالى عنهم ويقال في غيرهم رحمه الله فقط فليس كما قال ولا يوافق عليه بل الصحيح الذي عليه الجمهور استحبابه ودلائله أكثر من أن تحصى.

الترديد: غير التقسيم كما ستعلم فيه. وقد يطلق التقسيم والسبر بالكسر على الترديد العمدة في التمثيل. وهو أن يتفحص أولاً أوصاف الأصل ويردد بأن علة الحكم هل هذه الصفة أو تلك ثم يبطل ثانياً حكم كل حتى يستقر على وصف واحد فيستفاد من ذلك كون هذا الوصف علته كما يقال علة حرمة الخمر أما الاتخاذ من العنب أو الميعان أو اللون المخصوص أو الرائحة المخصوصة أو الطعم المخصوص أو الاسكار لكن الأول ليس بعلة لوجوده في الدبس[1] بدون الحرمة وكذا البواقي ما سوى الاسكار بمثل ما مر فتعين الاسكار للعلية.

الترك: الكف والمنع. وفرقه من الحذف فيه إن شاء الله تعالى.

(١) الدبس بالكسر وبكسرتين عسل التمر وعسل النحل ١٣ قاموس.

التركيب: أعم من الترتيب كما علمت. والذي هو علة من العلل التسع المانعة للصرف عند النحاة صيرورة كلمتين كبعلبك أو أكثر مثل تأبط شراً كلمة واحدة من غير جرفية جزء. والتركيب المقابل للأفراد هو كون اللفظ مما يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه. والتركيب ستة أنواع كما قال قائل.

بود تركيب نزد نحو يان شش ... بيادش گير اگر خائف ز فوتي
اضافي دان وتوصيفي ومزجي ... وإسنادي وتعدادي وصوتي[1]

مثل غلام زيد ورجل فاضل وبعلبك وزيد قائم وخمسة عشر وسيبويه.

الترخيم: في اللغة نحر الإبل بلا مرض. وفي اصطلاح النحاة حذف آخر الاسم بلا علة صرفية. إما لمجرد التخفيف كما في المنادى. وإما للضرورة الشعرية الداعية إليه فهو في الأول جائز وفي الثاني واجب.

الترجي: ارتقاب شيء لا وثوق بحصوله فمن ثم لا يقال لعل الشمس تغرب لأن فيه وثوق بحصوله. والارتقاب الانتظار وفي المطول ويدخل في الارتقاب الطمع والإشفاق فالطمع ارتقاب المحبوب نحو لعلك تعطينا. والإشفاق ارتقاب المكروه نحو لعلي أموت الساعة انتهى. وقيل الترجي توقع وجود الفعل في الاستقبال فإن قلت الترجي هل من أقسام الطلب أم لا. قيل صرح الكاشي بأنه من الطلب ولكن السكاكي لم يعده منه لندرته وقلته. والتحقيق أن الترجي ليس بطلب لأن الطلب ليس معتبراً في مفهومه وماهيته كما عرفت. ثم قد يعرضه الطلب لا أن لا ترجي إلا ما ليس مطلوباً إذ عدم الطلب ليس مأخوذاً في مفهومه فافهم.

التركة: فعلة من الترك بمعنى المتروك كالطلبة بمعنى المطلوب. وفي الشرع مال يتركه الميت خالياً عن تعلق حق الغير بعينه وإن كان حق الغير متعلقاً بعينه كالرهن والعبد الجاني والمشتري قبل القبض فإن صاحبه يقدم على التجهيز. فالمراد بالتركة في قولهم يتعلق بتركة الميت حقوق أربعة هو ما ذكرنا لا مطلق المال الذي يتركه الميت حتى يرد ما أورده السيد السند الشريف قدس سره في شرح السراجية حيث قال واعلم أن الابتداء بالكفن ليس مطلقاً كما تشعر به عبارة الكتاب بل كل حق للغير تعلق بعين من التركة فإنه مقدم على تكفينه كالدين المتعلق بالمرهون إذا لم يكن للميت شيء سواه فيقضى منه دينه أولاً وكذا أرش جناية العبد الذي جني في حياة مولاه ولا مال له غيره انتهى.

---

(١) كان التركيب عند النحويين ستة ... احفظها إذا كنت خائفاً من الموت والفوات
الإضافة والتوصيف والمزج ... والإسناد والتعداد والصوت

التربيع: في القاموس جعل الشيء مربعاً. وفي باب المساحة يسمى ضرب العدد في نفسه تربيعاً ويسمى الحاصل مربعاً والمضروب ضلعاً كما أن المضروب في نفسه يسمى جذراً في المحاسبات العددية والحاصل مجذوراً وضرب العدد في نفسه تجذيراً. (ف (٢٥)).

الترتيل: رعاية مخارج الحروف وحفظ الوقوف وقيل هو الخفض والتحزين بالقراءة[١].

الترجيع: جعل الشيء راجعاً. والترجيع في الأذان أن يقول كلاً من الشهادتين أولاً مرتين خافضاً صوته ثم كلاً منهما مرتين رافعاً صوته فيكون كل من الشهادتين أربع مرات أولاً مرتين مخفوضاً وثانياً مرتين مرفوعاً وهو مسنون عند الشافعي رحمه الله. ولهذا قال إن الأذان تسع عشرة كلمة بزيادة أربع كلمات بالترجيع. والأذان عندنا خمس عشرة كلمة لعدم الترجيع عندنا.

الترجيح: في اللغة (افزوني دادن)[٢] وفي الاصطلاح عبارة عن بيان فضل أحد المثلين على الآخر بحسب الوصف لا بكثرة الأدلة. والمراد بالوصف المعنى الزائد على العلة أي المعنى الذي لا يكون له مدخل في العلية ولا يوجد في الآخر و(الترجح) فضل أحد المثلين على الآخر بنفسه بلا مرجح.

الترادف: في اللغة ركوب أحد الشخصين خلف الآخر. وفي الاصطلاح تكثر اللفظ مع اتحاد المعنى الموضوع له فكأن اللفظين راكبان أحدهما خلف الآخر على مركب واحد وهو المعنى.

التروية: مصدر من باب التفعيل تقول روى يروي تروية مثل سمى يسمي تسمية في المغرب رويت الأمر أي فكرت فيه ونظرت. ومنه يوم التروية وهو اليوم الثامن من ذي الحجة. روي أن إبراهيم عليه السلام رأى ليلة التروية في المنام كأن قائلاً يقول إن الله يأمر بذبح ابنك هذا. فلما أصبح روي أي فكر في ذلك من الصباح إلى الرواح أمن الله هذا الحكم أم من الشيطان فمن ثم سمي (يوم التروية). فلما أمسى رأى ذلك في الليلة الثانية فعرف أنه من الله تعالى فمن ثم سمي (يوم عرفة). ثم رأى مثله في الليلة الثالثة فهم بنحره فسمي اليوم (يوم النحر).

الترشيح: في الاستعارة المرشحة.

الترصيع: من المحسنات اللفظية البديعية وهو كون ما في إحدى القرينتين من

---

(١) وتحسين الصوت ١٢ جرجاني.

(٢) تفسير لما سبق بالفارسية.

الكلمات أو أكثر ما في إحدى القرينتين مثل ما يقابله من القرينة الأخرى في الوزن والتوافق على الحرف الأخير نحو: (فهو يطبع الاسجاع بجواهر لفظه. ويقرع الاسماع بزواجر وعظه). الطبع (مهر كردن وچون قباله بمهر تمام مي شود وتمامية لازم مهر است)(١). فلهذا ذكر الطبع وأراد الاتمام أي فهو يتم الاسجاع بألفاظه التي كالجواهر.

باب التاء مع السين المهملة

التسلسل: يقال تسلسل الماء أي جرى في حدور(٢). وفي الاصطلاح ترتب أمور غير متناهية مجتمعة في الوجود وعلى بطلانه دلائل شتى كبرهان التطبيق والبرهان السلمي وغيرهما. وأقومها وأحكمها كما قالوا إنه باطل لأن الأمور الغير المتناهية المترتبة المجتمعة تكون معروضة لعدد البتة فإذا ضعفنا ذلك العدد على مثله تضعيفاً عقلياً إجمالياً فبالضرورة يكون عدد التضعيف أزيد من عدد الأصل الذي هو المزيد عليه وكل عددين أحدهما أزيد من الآخر فزيادة الزائد إنما يتصور بعد انصرام جميع أحاد المزيد عليه فإن المبدأ لا يتصور الزيادة عليه وإلا لم يبق مبدأ وهذا خلف. وأما الأوساط فمنتظمة متوالية فحينئذ لو كان المزيد عليه غير متناه لزم الزيادة في جانب عدم التناهي وهو باطل لأن الزيادة إنما تتصور بعد التناهي وتناهي العدد يستلزم تناهي المعدود. وفيه أن التضعيف من خواص الأعداد المتناهية ففرضه في الأمور الغير المتناهية فرض محال فجاز أن يستلزم محالاً آخر وهو تناهي غير المتناهي.

وقد أجمعوا أن التسلسل جائز في الأمور الاعتبارية وليس معناه أن التسلسل يتحقق فيها ولا يمكن إبطاله بالدلائل المبطلة بل معناه أن التسلسل لا يتحقق فيها لوجهين: **الأول**: أنها تنقطع بانقطاع الاعتبار. **والثاني**: أن الثاني فيها يكون عين الأول فإن وجود الوجود عين الوجود وصورة الصورة عين الصورة واختيار الاختيار عين الاختيار. فإنكم إذا اعترفتم بانقطاع السلسلة في الاعتباريات فليس في الوجود والاعتبار إلا المتناهي فقولكم التسلسل فيها ليس بمحال كاذب لأن التسلسل ترتب الأمور الغير المتناهية وها هنا ليس كذلك. قلت إنه صادق لأن صدق السالبة لا يستدعي وجود الموضوع بل قد يصدق بانتفائه فها هنا كذلك.

التسخير: (نرم كردن وفرمان بردار نمودن)(٣). وفي الاصطلاح الانتقال من حالة إلى حالة كما سيجيء في التكوين إن شاء الله تعالى.

---

(١) التصديق. وعندما يحرر السند أو العقد فيجب أن يصدق أو يوقع في نهايته.

(٢) الحدر الحط من علو إلى سفل والإسراع ١٢ قاموس.

(٣) الاستسلام والقبول بتلقي الأوامر، الخنوع.

التسامح: في اللغة (جوانمردى نمودن وآسان گرفتن)[١]. ويستعملونه فيما يكون في العبارة تجوز والقرينة ظاهرة الدلالة على التجوز. ومنه المسامحة. وقال الفاضل الچلپي في حواشيه على التلويح المراد بالتسامح استعمال اللفظ في غير حقيقة بلا قصد علاقة مقبولة ولا نصب قرينة دالة عليه اعتماداً على ظهور فهم المراد في ذلك المقام.

التسديس: في التربيع.

التساوي: المساواة ومنه أن الكليين أن تصادقا كلياً فمتساويان كالإنسان والناطق فإن كل واحد منهما يصدق على كل ما يصدق عليه الآخر لأنك تقول كل إنسان ناطق وكل ناطق إنسان. ثم اعلم أنهم اختلفوا في اشتراط اتحاد زمان التصادق في النسب وعدم اشتراطه والجمهور على عدم الاشتراط. ولذا قال السيد السند قدس سره في حاشيته على شرح الشمسية والمعتبر صدق كل منهما على جميع أفراد الآخر ولا يلزم من ذلك أن يصدقا معاً في زمان واحد إلى آخره.

والتوضيح أن التصادق المعتبر في النسب إيجاباً وسلباً عند الجمهور ليس بمشروط بأن يكون في زمان واحد بل يكفي أن يصدق كلي في زمان على ما يصدق عليه كلي آخر وإن كان في زمان آخر ولذا قالوا إن مرجع التساوي إلى موجبتين كليتين مطلقتين عامتين ومرجع العموم المطلق إلى موجبة كلية مطلقة عامة وسالبة جزئية دائمة. فكما أن بين النائم والمستيقظ تساويا مع امتناع اجتماعهما في زمان واحد كذلك بين النائم المستلقي والمستيقظ عموماً مطلقاً. وعند البعض التصادق المذكور مشروط باتحاد زمان الصدق وهو يقول إن التساوي إنما هو بين النائم في الجملة والمستيقظ في الجملة وهما يتصادقان في زمان واحد وقس عليه[٢] الصدق المعتبر في العموم مطلقاً ومن وجه فافهم. والنسبة بين ذينك الكليين نسبة التساوي. وأيضاً التساوي نسبة بين العددين يقال لها التماثل كما مر في التباين مفصلاً.

التسليم: في اللغة (گردن نهادن وقبول گردن)[٣]. أي الانقياد الظاهري من غير انقياد الباطن. وفي الشرع هو الانقياد الباطني لأمر الله تعالى وترك الاعتراض في ما لا يلائم.

التسبيح: تنزيه الحق عن نقائص الإمكان والحدوث.

التساهل: أن يكون في الكلام نقص من غير اعتماد إلى فهم المخاطب.

---

(١) فعل الخير والتساهل.

(٢) أي على الصدق المعتبر في التساوي ١٢ منه.

(٣) وضع الرقبة أو القبول.

التسري: إعداد الأمة أن تكون موطوؤة بلا عزل الذكر عند المني.

التسهيم: جعل الخطوط مستوية. وعند علماء فن البديع هو الأرصاد.

التسمية: بسم الله وبسم الله خواندن وتحقيقها في (بسم الله).

باب التاء مع الشين المعجمة

التشخص: التعين. والجزئي إذا لم يكن له ماهية كلية فإنه يتعين بنفسه كالواجب تعالى وإن كانت فيكون متعيناً بمشخصاته الزائدة على الطبيعة الكلية كالوضع والاين وقد يتعين بطبيعته الكلية كالشمس والقمر وحينئذ تكون الطبيعة منحصرة في ذلك الفرد في الخارج وإن أمكن صدقها على كثيرين ذهناً. ووجه الانحصار أن الماهية التي هي العلة المستقلة للتشخص في فرد واحد فعروض هذا التشخص لها في ضمن هذا الفرد دون ذلك ترجيح بلا مرجح وأيضاً يلزم تخلف المعلول عن العلة المستقلة لوجودها في فرد آخر ولا يتحقق ذلك التشخص المعلول هناك فافهم.

ثم اعلم أن في النسبة بين التشخص والوجود أربع مذاهب. **أحدهما**: أنهما واحد وهو ما اختاره الفارابي. **وثانيها**: أن الوجود يتقدم عليه وهو مذهب من قال بأن ثبوت كل صفة لشيء متأخر عن وجوده في نفسه. **وثالثها**: عكس ذلك وهو مذهب من قال إن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد. **ورابعها**: ما اختاره السيد السند المحقق الشريف الشريف قدس سره وهو أنهما متغائران لا تقدم لأحدهما على الآخر. وبينه بأنه لو تقدم الوجود على التشخص لزم أن يكون للمبهم وجوداً في الخارج ولو انعكس لكان المعدوم متشخصاً قبل وجوده في الخارج كل ذلك بحسب المرتبة لا بحسب الزمان. ولا يخفى عليك ما في هذا البيان.

التشريح: (شرح كردن)[1]. وعلم التشريح علم يبحث فيه عن أعضاء الإنسان وكيفية تركيبها (فموضوعه) أعضاء الإنسان (وغايته) أمور متعددة منها معرفة كمال صنعه تعالى وسهولة معرفة أسباب الأمراض وتيسر التداوي.

التشبيب: إظهار جمال المعشوقة وبيان حاله في فراقها وتشبيب البنات أن يذكر البنات على اختلاف درجاتهن.

التشبيه: في اللغة الدلالة على مشاركة أمر لآخر في معنى والأمر الأول مشبه

---

(١) الشرح.

والثاني مشبه به وذلك المعنى وجه الشبه ولا بد فيه من آلة التشبيه وغرضه وهو وجه الشبه. وفي اصطلاح البيان هو الدلالة على اشتراك أحد الشيئين للآخر في أخص أوصافه كالشجاعة في الأسد والسخاوة في الحاتم والنور في الشمس. وبعبارة أخرى هو الدلالة على مشاركة أمر لآخر بالكاف ونحوه في أخص أوصافه. (ولا يخفى عليك) أنه يفهم من ها هنا أنه لا يتصور التشبيه إلا بين أمرين متغائرين كما هو المشهور. لكن التحقيق أن التشبيه قد يكون بين أمرين متحدين ويسمى تشبيه الشيء بنفسه ويكون الغرض منه تنزيه المشبه عن وجود المثل وإثبات وحدانيته في وجه التشبيه وفيه كمال التمدح بتفنن العبارة كما قال جامع الكمالات الإنسانية سيد غلام على المتخلص بآزاد البلگرامي سلمه الله تعالى.

رأيت كثير حسان في الورى مثلي ما لاح مثلك إلا أنت يا أملي

وجاء في الأشعار الهندية كثيراً وفي الفارسية أيضاً كما قال ملا ظهوري الترشيزي.

چون ظهوري بجز ظهوري نيست در محبت يگانه مي باشد[1]

وأيضاً قال ميرزا جلالائي طباطبائي في منشأته.

آب رخ آئينه جم منم همچو منى گر بود آن هم منم[2]

وأيضاً قال سيدنا سلمه الله تعالى.

تر امير سدناز اي دلستان توئى چونتو درخيل خوش طلعتان[3]

وهذا التشبيه على وزان تفضيل الشيء على نفسه فإن المفضل والمفضل عليه يكونان متغائرين وقد يجعلان متحدين ويكون الغرض من اتحادهما عدم مشاركة الغير في الفضل كما تقول الله أكبر من نفسه وكما قال ملا ظهوري.

نتوان گفت زخوبان دگرى مي باشد هم توئى از تو اگر خوبتري مي باشد[4]

تشبيه التمثيل: ما يكون وجهه منتزعاً من متعدد كما سيجيء في المجاز المركب إن شاء الله تعالى.

تشابه الأطراف: من المحسنات المعنوية المذكورة في علم البديع. وهو أن

---

(١) لأن الظهور ليس غير الظهور فإنه في المحبة واحد
(٢) أنا ماء وجه الكبرياء وكذلك أنني إذا كان فهو أنا
(٣) يصلك الدلال يا حديقة القلب هذا أنت لا غيرك في طلة الخيل الجميلة
(٤) لا يستطاع القول من الجيدين يوجد آخر غيرك هو أنت من نفسك أفضل

يختتم الكلام بما يناسب ابتداءه في المعنى نحو قوله تعالى: ﴿**لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير**﴾. فإن اللطيف يناسب كونه غير مدرك للأبصار والخبير يناسب كونه مدركاً للأشياء لأن المدرك للشيء يكون خبيراً به، والتفصيل في ذلك العلم وهذا قسم من مراعاة النظير.

التشطير: من المحسنات اللفظية البديعة وهو جعل كل من شطري البيت مسجوعاً سجعة مخالفة للسجعة التي في الشطر الآخر كما قال أبو تمام في مدح المعتصم بالله من الخلفاء العباسية حين فتح عمورية.

تدبير معتصم بالله منتقم لله مرتغب في الله مرتقب

قوله (تدبير) مبتدأ خبره لم يرم قوماً في البيت الثالث وقوله منتقم وأخويه نعوت (معتصم) أي تدبير من اعتصم بالله الذي منتقم لله لا لهوى نفسه وراغب في ما يقر به من رضوانه ومنتظر لثوابه وخائف عن عقابه كذا فالشطر الأول سجعية على الميم والثاني على الباء.

التشريع: من المحسنات اللفظية المعنوية في اللغة بآب خور آمدن. وفي الاصطلاح بناء البيت على القافيتين يصح المعنى عند الوقوف على كل من القافيتين فيحصل عند كل وقوف بحر على حدة كقول الحريري.

يا خاطب الدنيا الدنية أنها شرك الردى وقرارة الأكدار

دار متى ما أضحكت في يومها أبكت غداً بعداً لها من دار

الخاطب من خطبة المرأة يعني (خواستگاري زن كردن) (الدنية) الخسيسة (الشرك) بالتحريك جمع الشركة وهي حبالة الصائد يعني دام صياد (والردى) الهلاك مصدر من باب علم (وقرارة الأكدار) أي مقر الكدورات وقوله (دار) مرفوع على أنها خبر مبتدأ محذوف أي هي. ويحتمل أن يكون خبراً بعد خبر لأن. و (بعدالها) دعاء على الدار بالهلاك من بعد إذا هلك وهذا البيت من الكامل إلا أنه على القافية الثانية من ضربه الثاني وعلى القافية الأولى من ضربه الثامن.

التشريق: (گوشت خشك كردن)[1].

التشهير: أن يبعث القاضي رجلاً إلى محلته ليقال إنا وجدنا هذا شاهد الزور فاحذروه وإن كان سوقياً يبعثه إلى محلته فيقال ذلك.

---

(١) تجفيف اللحم.

باب التاء مع الصاد المهملة

التصوف: تجريد القلب لله تعالى واحتقار ما سوى الله تعالى. وقد نقل قدوة العارفين مولانا نور الدين الشيخ عبد الرحمن الجامي قدس سره السامي في نفحات الانس من حضرات القدس في أحوال الشيخ أبي إسحق إبراهيم بن شهريار رحمه الله تعالى - أنه رأى النبيﷺ في المنام وسأل ما التصوف يا رسول الله صلى الله عليك فقال النبي عليه الصلاة والسلام التصوف ترك الدعاوى وكتمان المعاني.

التصغير: جعل الشيء صغيراً ومنسوباً إلى الصغر. وعند النحاة جعل الاسم مصغراً أي دالاً على معنى متصف بالصغر كالرجيل. فإنه مصغر بمعنى مردك. والرجل مكبر بمعنى مرد وهو من خواص الاسم المعرب فلا يصغر الفعل ولا الحرف ولا الاسم المبني وشذ تصغير نحو ذو والذي والتي. وله فوائد فتارة يصغر الاسم للإهانة أي لتحقير شأنه كجبيل أو ذاته كطفيل وهذا هو المراد بقولهم إن التصغير قد يكون للصغر. وتارة للتقليل كدريهمات. وتارة للتقريب إما لزمانة كبعيد العصر وإما لمكانه كدوين السماء أي قريب من مكان تحته أو منزلته كصديقي. وتارة للتعطف كيا أخي ويا حبيبي. وقيل للتعظيم.

إذا علمت ذلك فاعلم أن طريق التصغير أن تضم مبدأ الاسم وتفتح ثانيه وزد بعد ثانيه ياء ساكنة تسمى ياء التصغير لتكون ثالثه فيكون وزنه فعيلاً واقتصر على ذلك إن كان الاسم ثلاثياً كفليس في فلس فإن كان رباعياً فصاعداً فاعمل فيه عملك في الثلاثي واكسر ما بعد الياء كدريهم في درهم وعصيفر في عصفور فأبنية التصغير ثلاثة فعيل وفعيعل وفعيعيل. ثم إذا كان الثلاثي مؤنثاً بلا علامة لحقته تاء التأنيث غالباً عند تصغيره بشرط الأمن عن اللبس كما تلحق بصفته بعد. ثم إذا كان الثاني ليناً منقلباً عن لين رددته في التصغير إلى أصله لأن التصغير كالجمع يرد الأشياء إلى أصولها. ولهذا قالوا التصغير محك الألفاظ لظهور الحروف الأصلية عنده.

فتقول في مثل باب بويب لأن ألفه بدل من الواو وبدليل جمعه على أبواب وأصله بوب قلبت الواو ألفاً لتحركها وانفتاح ما قبلها. ثم إذا كان ثاني الثلاثي المزيد ألفاً زادة فتصغيره على فويعل بقلب ألفه واواً لانضمام ما قبلها فتقول في ضارب وعامر وصاحب ضويرب وعويمر وصويحب ومثله نحو آدم مما ألفه مبدلة من همزتين فتقول في تصغيره أو يدم كما تقول في جمعه أو أدم. وأما الرباعي المجرد فإنه يصغر على فعيعل كجعيفر ودريهم في تصغير جعفر ودرهم. ثم إذا صغر اسم ثالثه أو رابعه ألف وجب قلب ألفه ياء وإدغام ياء التصغير فيها إن كان على أربعة أحرف وذلك نحو كتاب وغلام ومفتاح ودينار فتقول فيها كتيب وغليم ومفيتح ودنير. ومثله ما ثالثه أو رابعه واو كعمود

وعصفور فتقول فيها عميد وعصيفر بالقلب. وإذا كان الاسم على خمسة أحرف حذفت الخامس كقولك في سفرجل سفيرج. وإن شئت حذفت رابعه فقلت سفيرل وإن شئت عوضت الياء بدل الجيم أو اللام فقلت سفيريل وإن شئت قلت سفيرجي.

التصريف: في اللغة التحويل مطلقاً أي تحويل أي شيء كان لفظاً أو غيره. من حال إلى حال. وفي اصطلاح علماء الصرف تحويل الأصل الواحد إلى أمثلة مختلفة ليحصل بنفس تلك الأمثلة معان متفاوتة لا تحصل تلك المعاني إلا بتلك الأمثلة والمراد بالأصل الواحد المصدر عند البصريين والفعل عند الكوفيين والمراد بالأمثلة الصيغ وبين المعنيين عموم وخصوص مطلقاً. (ف (٢٦)).

التصرف: الزيادة في العمل والمشقة فيه والقدرة عليه. قال أصحاب التصريف أن باب الافتعال للتصرف يعني لإفادة أن الفاعل حصل الفعل بزيادة العمل والمشقة فيه نحو اكتسب. ومعنى الكسب تحصيل الشيء على أي وجه كان ومعنى الاكتساب المبالغة والاعتمال فيه ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت**﴾. وفيه تنبيه على لطف الله تعالى بخلقه فأثبت لهم ثواب الفعل على أي وجه كان ولم يثبت عليهم عقاب الفعل إلا على وجه مبالغة واعتمال فيه.

التصحيح: إزالة السقم من المريض. وعند علماء الفرائض إزالة الكسر الواقع بين السهام والرؤوس. وبعبارة أخرى هو أن يؤخذ السهام من أقل عدد يمكن على وجه لا يقع الكسر على واحد من الورثة بأن يجعل الأجزاء المكسورة أعداداً صحيحة لا كسر فيها وهذا معنى تصحيح الكسور. ومتى يخرج الحساب من الأقل لم يخرج من الأكثر فإن خرج من ثلاثة لم يخرج من ستة.

التصحيف: تغيير اللفظ والمعنى.

تصور الملزوم يستلزم تصور اللازم: في اللازم البين بالمعنى الأخص. فإن قيل لا نسلم الاستلزام لجواز أن يكون لذلك اللازم لازم آخر وهلم جراً فيلزم عند تصور الملزوم تصور أمور كثيرة وليس كذلك قلنا إن تصور الملزوم إنما يستلزم تصور اللازم المذكور إذا كان تصور الملزوم بطريق الأخطار أي بالقصد والذات لا مطلقاً يعني إذا تصور الملزوم قصداً فعند ذلك يكون اللازم متصوراً كما إذا تصور النار قصداً تكون الحرارة متصورة والحرارة أيضاً ملزومة للإحراق وهو ملزوم للهلاك لكن لا يكون كل واحد من الإحراق والهلاك متصور الآن الملزوم أعني الإحراق والهلاك غير متصور قصداً ولو كان ذلك الاستلزام مطلقاً للزم انتقال الذهن من ملزوم واحد إلى لازمه وإلى لازم لازمه بالغاً ما بلغ فافهم ففيه ما فيه.

التصور والتصديق: وإنما قدمنا التصور على التصديق لأن التصور إما شرط

التصديق أو شطره أي جزءه. والشرط والشطر مقدمان طبعاً على المشروط والكل بالضرورة فقدمنا التصور على التصديق وصفاً ليوافق الوضع الطبع.

ثم اعلم أن التصور يطلق بالاشتراك اللفظي على أمرين. **أحدهما**: الحضور الذهني مطلقاً والتصور بهذا المعنى مرادف للعلم المنقسم إلى التصور والتصديق ويقال له التصور المطلق والتصور لا بشرط شيء. **وثانيهما**: الحضور الذهني مع اعتبار عدم الإذعان وهذا التصور قسم العلم فيكون قسماً للتصور بالمعنى الأول أيضاً وقسيماً للتصديق ويقال له التصور الساذج وتصور فقط والتصور بشرط لا شيء. وقد علم من هذا البيان أن مورد القسمة هو التصور بالمعنى الأول. وقال المحقق الرازي في الرسالة المعمولة في التصور والتصديق فسر التصور بأمور. **أحدها**: بأنه عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل وهو بهذا المعنى مرادف للعلم. **وثانيها**: بأنه عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل فقط وهو محتمل لوجهين: **أحدهما**: حصول صورة الشيء مع اعتبار عدم الحكم. **وثانيهما**: حصول صورة الشيء مع عدم اعتبار الحكم. وهو بهذا التفسير أعم منه بالتفسير الثاني لأنه جاز أن يكون مع الحكم. وأخص منه بالتفسير الأول لأن الأول جاز أن يكون مع اعتبار الحكم انتهى. وقال الزاهد في حواشيه على الحواشي الجلالية على التهذيب التصور عبارة عن الصورة الحاصلة من الشيء في العقل فقط وهو محتمل لوجهين: **الأول**: مع عدم اعتبار الإذعان **والثاني**: مع اعتبار عدم الإذعان والأول أعم من الثاني بحسب المفهوم دون التحقق لأن العلم التصديقي هو العلم المتكيف بالكيفية الإذعانية لا يمكن فيه عدم اعتبار الإذعان ولا اعتبار عدم الإذعان. وغير العلم التصديقي يمكن فيه كل منهما انتهى.

وللتصديق في اللغة ثلاثة معان: **الأول**: هو الإذعان بصدق القضية أي التصديق بأن معنى القضية مطابق للواقع ويعبر عنه بالفارسية (براست دانستن وصادق دانستن)[1]، **والثاني**: الإذعان بمعنى القضية أي التصديق بأن المحمول ثابت للموضوع في الواقع أو مسلوب عنه كذلك ويعبر عنه بالفارسية (بگرويدن وباوركردن)[2] وهذا المعنى هو التصديق المنطقي. ومن ها هنا قد اشتهر فيما بينهم أن التصديق المنطقي هو بعينه هو التصديق اللغوي، **والثالث**: عبارة عن التصديق بأن القائل مخبر عن كلام مطابق للواقع ويعبر عنه بالفارسية (براست گو داشتن وحق گو دانستن)[3].

وقد علم من هذا البيان أن المعنى الأول مأخوذ من الصدق الذي وصف القضية

---

(١) معرفة الصدق والصحيح.

(٢) الإذعان والتصديق.

(٣) معرفة الصادق والتصديق به.

والثالث مأخوذ من الصدق الذي وصف القائل فإن قيل بين هذين القولين أي قولهم التصديق المنطقي هو التصديق اللغوي وبين قولهم التصديق المنطقي هو التصديق الأول والتصديق اللغوي تصديق ثان منافاة لأن القول الأول يدل على العينية والقول الثاني على المغايرة والأولوية والثانوية لا يتصوران إلا في المتغايرين قلنا تندفع المنافاة مما ذكرنا من المعاني الثلاثة للتصديق فإن المراد بالتصديق اللغوي في القول الأول هو التصديق اللغوي بالمعنى الثاني. وقد عرفت أنه هو التصديق المنطقي وعينه. وهذا التصديق أي التصديق اللغوي بالمعنى الثاني مقدم على التصديق اللغوي بالمعنى الأول أي يحصل قبل حصوله كما لا يخفى. فالحاصل أن التصديق اللغوي الذي هو عين التصديق المنطقي هو التصديق بالمعنى الثاني والتصديق الذي محكوم عليه بأنه ثان أي متأخر هو التصديق اللغوي بالمعنى الأول.

ثم اعلم أنهم اختلفوا في بساطة التصديق وتركبه. والحكماء ذهبوا إلى بساطته وفسروه بالحكم أي الاذعان بالنسبة التامة الخبرية كما هو المشهور. أو الإذعان بأن المحمول ثابت للموضوع أو مسلوب عنه في الواقع كما هو تحقيق الزاهد. وعليك أن تعلم أن الحكم باعتبار حصوله في الذهن تصور بالمعنى الأول ولخصوصية كونه حكماً يسمى تصديقاً وسيجيء توضيح هذا الإجمال في ذيل هذا المقال أو الاذعان بنسبة الاتصال واللااتصال وبنسبة الانفصال واللاانفصال. والإمام الرازي رحمه الله ذهب إلى أنه مركب عبارة عن مجموع تصور المحكوم عليه وبه والحكم لما صرح به في الملخص. وقيل إن أول من نسب تركيب التصديق إلى الإمام هو الكاتبي[1] في شرح الملخص حيث حمل عبارة الملخص على ظاهرها فصار كسخاوة حاتم وشجاعة رستم وإلا فعبارات الإمام في سائر كتبه نص على أن التصديق نفس الحكم على ما عليه الحكماء. وقال القاضي سراج الدين الأرموي في المطالع العلم إما تصور إن كان إدراكاً ساذجاً وإما تصديق إن كان مع حكم بنفي أو إثبات وقال صاحب الكشف في كتاب البيان التصور إدراك الشيء من حيث هو مقطوع النظر عن كونه خالياً عن الحكم به أو عليه بإيجاب أو سلب والمنظور إليه مع أحدهما هو التصديق. وفي ميزان المنطق العلم إما تصور فقط وهو حصول صورة الشيء في العقل. وإما تصديق وهو تصور معه حكم. وفي الشمسية العلم إما تصور فقط وهو حصول صورة الشيء في العقل وإما تصور معه حكم ويقال للمجموع تصديق. وهكذا قسمه الطوسي في تجريد الميزان.

ولا يخفى أن هذه التفاسير للتصديق لا تنطبق على شيء من مذهبي الحكماء

---

(١) هو أبو الحسن علي بن عمر القزويني الكاتبي المتوفى سنة (٦٧٥) شرح الملخص شرحاً مبسوطاً وسماه المنصص كما صرح به صاحب كشف الظنون ١٢ شريف الدين.

والإمام. **أما الأول**: فلامتناع معية الشيء بنفسه. **وأما الثاني**: فلأن الحكم لما كان سابقاً على المجموع بحكم الجزئية لم يكن معه للتضاد بين التقدم والمعية.

وأنت خبير بما فيه من منع التضاد لجواز أن تكون المعية زمانية وهي لا تنافي التقدم الذاتي كما هو شأن الجزء مع الكل. نعم ما ذكره السيد السند الشريف قدس سره في حاشيته على شرح الشمسية يستفاد منه دليل قاطع على عدم انطباق هذه التفاسير على مذهب الإمام ومن أراد الاطلاع عليه فليرجع إليه. ويفهم مما قال العلامة الأصفهاني في شرح المطالع والطوالع أن هذه التفاسير مبنية على مذهب ثالث مستحدث منهم في التصديق ولا مشاحة في الاصطلاح. ومحصل كلامه أن حقيقة التصديق هي ما يكون الحكم لاحقاً به عارضاً له وهو مجموع التصورات الثلاثة من حيث إنه ملحوق ومعروض للحكم المرادف للتصديق فتسمية المعروض بالتصديق من باب إجراء العارض على المعروض وما عدا ذلك تصور ساذج وحينئذ لا يلزم أن يكون تصور المحكوم عليه وحده أو تصور المحكوم به وحده ولا مجموعهما معاً وحدهما تصديقاً لكن يلزم أن يكون إدراك النسبة وحده تصديقاً لأن الحكم عارض له حقيقة كما هو المشهور وإن قلت إن المراد من التصور المعروض للحكم مجموع التصورات الثلاثة كما مر والحكم وإن كان عارضاً للنسبة حقيقة لكنه بواسطة قيامها بالطرفين عارض للمجموع فإن عروض أمر بجزء يستلزم عروضه للكل قلنا لا دلالة للتصور على التعدد فضلاً عن أن يكون دالاً على مجموع التصورات الثلاثة. وأما تقسيم صاحب الشمسية فلا ينطبق على مذهب الحكماء بالضرورة ولا على مذهب الإمام لما ذكره السيد السند قدس سره في تلك الحاشية.

واعلم أن السيد السند قدس سره قال في تلك الحاشية وإن كان أي التصديق عبارة عن المجموع المركب منهما كما صرح به أي بقوله ويقال للمجموع تصديق لم يكن التصديق قسماً من العلم بل مركباً من أحد قسميه مع أمر آخر مقارن له أعني الحكم وذلك باطل انتهى قوله لم يكن التصديق قسماً من العلم لأن الحكم على هذا التقسيم فعل فلا يكون التصديق المركب منه ومن العلم علماً وذلك باطل لاتفاقهم على أن التصديق قسم من العلم وإنما الاختلاف في حقيقته فلا يصح التقسيم فضلاً عن الانطباق كما في الحواشي الحكيمية ـ أقول إن الحكم عند الإمام علم وإدراك لا فعل كما سيجيء فتقسيم صاحب الشمسية منطبق على مذهب الإمام. فإن قلت أي مذهب من مذهبي الحكماء والإمام حق قلنا المذهب الحق هو مذهب الحكماء كما قال السيد السند قدس سره هذا هو الحق لأن تقسيم العلم إلى هذين القسمين إنما هو لامتياز كل واحد منهما من الآخر بطريق خاص يستحصل به.

ثم إن الإدراك المسمى بالحكم ينفرد بطريق خاص يوصل إليه وهو الحجة

المنقسمة إلى أقسامها. وما عدا هذا الإدراك له طريق واحد وهو القول الشارح فتصور المحكوم عليه وتصور المحكوم به وتصور النسبة الحكمية يشارك سائر التصورات في الاستحصال بالقول الشارح فلا فائدة في ضمها إلى الحكم وجعل المجموع قسماً واحداً من العلم مسمى بالتصديق. لأن هذا المجموع ليس له طريق خاص فمن لاحظ مقصود الفن أعني بيان الطرق الموصلة إلى العلم لم يلتبس عليه أن الواجب في تقسيمه ملاحظة الامتياز في الطرق فيكون الحكم أحد قسميه المسمى بالتصديق لكنه مشروط في وجوده ضمه إلى أمور متعددة من أفراد القسم الآخر انتهى. فإن قيل إن الحكم عند الإمام فعل من أفعال النفس لا علم وإدراك فكيف يكون المجموع المركب من التصورات الثلاثة والحكم قسماً من العلم فإن تركيب التصديق الذي هو قسم العلم من العلم وغيره محال قلنا الحكم عند الإمام إدراك قطعاً وما اشتهر أنه فعل عنده غلط نشأ من اشتراك لفظ الحكم بين المعنى الاصطلاحي وهو الإذعان وبين المعنى اللغوي وهو ضم أحد المفهومين إلى الآخر والضم فعل من أفعال النفس فمن قال إن الحكم عنده فعل والتصديق عبارة عن مجموع التصورات الثلاثة والحكم فقد افترى عليه بهتاناً عظيماً.

نعم يرد على الإمام اعتراض من وجهين: **أحدهما**: أنه يلزم قلب الموضوع لاستلزامه أن يكون التصديق مكتسباً من القول الشارح والتصور من الحجة والأمر بالعكس أما الأول فلأن التصديق عنده هو المجموع من التصورات الثلاثة والحكم فلو كان الحكم الذي هو جزؤه بديهياً غنياً عن الاكتساب ويكون تصور أحد طرفيه كسبياً كان ذلك المجموع كسبياً. فإن احتياج الجزء إلى الشيء يستلزم احتياج الكل إليه وحينئذ يكون اكتسابه من القول الشارح. ولا يخفى ما فيه لأن التصورات كلها عنده بديهية فلا يتصور أن يكون تصور أحد الطرفين عنده كسبياً حتى يلزم المحذور المذكور.
وأما الثاني: فلأن الحكم عنده إدراك وليس هو وحده تصديقاً عنده بل المجموع المركب منه ومن التصورات الثلاثة فلا بد أن يكون تصوراً فإذا كان كسبياً يكون اكتسابه من الحجة فيلزم اكتساب التصور من الحجة وهو ممتنع لما سيجيء في موضوع المنطق إن شاء الله تعالى. إلا أن يقال إن الإمام جاز أن يكون ملتزماً أن يكون بعض التصورات أعني الحكم مكتسباً من الحجة فهو ليس بمعتقد بما هو المشهور من أن التصور مكتسب من القول الشارح فقط والتصديق من الحجة فحسب. والاعتراض بالوجه الثاني أن الوحدة معتبرة في المقسم كما ذكرنا في جامع الغموض شرح الكافية في شرح اللفظ كيف لا وإن لم يقيد بها لم ينحصر كل مقسم في أقسامه فإن مجموع القسمين قسم ثالث للمطلق. فالتصديق الذي هو عبارة عن الادراكات التي هي علوم متعددة لا يندرج تحت العلم الواحد الذي جعل مقسماً. والجواب أن التصديق المذكور في نفسه وإن كانت علوماً متعددة لكن لها نوع وحدة فلا بأس باندراجها بحسب تلك

الوحدة تحت العلم مع أن التركيب بدون اعتبار الوحدة ممتنع ومن سوى الحكماء قائل بتركيب التصديق فله وحدة بحسبها مندرج تحت العلم فلا إشكال. وقال الزاهد في حاشية الرسالة أقول يرد على الإمام أن أجزاء التصديق يجب أن تكون علوماً تصورية لأن العلم منحصر في التصور والتصديق وجزء التصديق لا يمكن أن يكون شيئاً غير العلم أو علماً تصديقياً غير التصوري ولا شك أن التصورات كلها بديهيات عنده ومن الضروريات أنه إذا حصل جميع أجزاء الشيء بالبداهة يحصل ذلك الشيء بالبداهة فيلزم أن يكون التصديقات أيضاً كلها بديهية مع أنه لا يقول بذلك انتهى. وقال في الهامش المراد بالجميع الكل الإفرادي فلا يرد أن جميع أجزاء الشيء هو بعينه ذلك الشيء فيرجع الكلام إلى أنه إذا حصل ذلك الشيء يحصل ذلك الشيء. ثم حصول كل واحد من الأجزاء بأي نحو كان مستلزم لحصول الكل كذلك إذا لم يعتبر معه الهيئة الاجتماعية وحصوله بطريق البداهة ليس بمستلزم لحصول الكل كذلك إذا اعتبر معه تلك الهيئة انتهى.

واعلم أن الحكماء قاطبة بعد اتفاقهم على أن التصديق بسيط عبارة عن الاذعان والحكم فقط اختلفوا في أن متعلق الاذعان إما النسبة الخبرية ثبوتية أو سلبية. أو متعلقة وقوع النسبة الثبوتية التقييدية أولاً وقوعها يعني أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة فاختار المتقدمون منهم الأول وقالوا بتثليث أجزاء القضية المحكوم عليه والمحكوم به والنسبة الخبرية ثبوتية أو سلبية وهذا هو الحق إذ لا يفهم من زيد قائم مثلاً إلا نسبة واحدة ولا يحتاج في عقده إلى نسبة أخرى. والتصديق عندهم نوعٍ آخر من الإدراك مغائر للتصور مغايرة ذاتية لا باعتبار المتعلق. وذهب المتأخرون منهم إلى الثاني وقالوا بتربيع أجزاء القضية المحكوم عليه والمحكوم به والنسبة التقييدية ثبوتية أو سلبية التي سموها بالنسبة الحكمية. والرابع النسبة التامة الخبرية وهي أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة والذي حملهم على ذلك أنهم ظنوا أنه لو جعلوا متعلق الإدراك النسبة الحكمية لا أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة لدخل الشك والوهم والتخييل في التصديق لأنها أيضاً إدراك النسبة الحكمية ففرقوا بين التصور والتصديق باعتبار المتعلق وازدادوا جزءاً رابعاً وجعلوه متعلق الإدراك. وزعموا أن الشك وكذا الوهم والتخييل ليس إدراك أن النسبة واقعة ولكن لم يتنبهوا أن الشك أيضاً إدراك الوقوع أو اللاوقوع لكن لا على سبيل التسليم والإذعان فلم ينفعهم الازدياد بل زاد الفساد بخروج التصديقات الشرطية فإن النسبة واقعة أو ليست بواقعة نسبة حملية والنسبة في الشرطيات هي نسبة الاتصال واللاتصال والانفصال واللاانفصال. وأيضاً يتوهم منه أن مفهوم أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة معتبر في معنى القضية والأمر ليس كذلك فإن المعتبر فيه نسبة بسيطة يصدق عليها هذه العبارة المفصلة إلا أن يقال ليس مقصودهم إثبات النسبتين المتغائرتين

حقيقة بل أن النسبة الواحدة التي هي النسبة التامة الخبرية إذا أخذت من حيث إنها نسبة بين الموضوع والمحمول يتعلق به الشك وأخواه. وإذا أخذت من حيث إنها نسبة واقعة أو ليست بواقعة يتعلق بها التصديق ويشير إلى هذا ما في شرح المطالع من أن أجزاء القضية عند التفصيل أربعة فافهم. وما ذكرنا من أن متعلق الإذعان والحكم هو النسبة التامة الخبرية هو المشهور ومذهب الجمهور وأما الزاهد فلا يقول به فإنه قال إن التصديق أي الاذعان والحكم يتعلق أولاً وبالذات بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما وثانياً وبالعرض بالنسبة لأن النسبة معنى حرفي لا يصح أن يتعلق التصديق بها من حيث هي هي. أقول نعم إن النسبة من حيث إنها رابطة في القضية لا يمكن أن تلاحظ قصداً وبالذات لأنها معنى حرفي فلا يمكن تعلق الاذعان والتصديق بها بجعلها موضوعاً ومحكوماً عليها أو بها بالاذعان والتصديق لكن لا نسلم أن تعلقهما بها مطلقاً موقوف على ملاحظتها قصداً وبالذات فقوله لا يصح أن يتعلق التصديق بها من حيث هي هي لا يصح.

وتوضيحه أن المعنى ما لم يلاحظ قصداً وبالذات لا يمكن جعله محكوماً عليه أو به بناء على أن النفس مجبولة على أنها ما لم تلاحظ الشيء كذلك لا تقدر على أن تحكم عليه أو به كما يشهد به الوجدان والمعنى الحر في لا يمكن أن يلاحظ كذلك فلا يمكن الحكم عليه أو به فتعلق الاذعان والحكم به ممتنع.

وأما عروض العوارض بحسب الواقع ونفس الأمر للمعنى الحرفي الملحوظ تبعاً ومن حيث إنه آلة لملاحظة الطرفين فليس بممتنع. ألا ترى أن الابتداء الذي هو مدلول كلمة من إذا لوحظ في أي تركيب يعرض له الوجود والإمكان والاحتياج إلى الطرفين والقيام بهما ونحوها لا على وجه الحكم بل على وجه مجرد القيام والعروض وهذا ليس بممتنع والإذعان من هذا القبيل فيجوز أن يتعلق بالنسبة الملحوظة في القضية تبعاً على وجه العروض لكن أيها القاضي العاصي لا تبطل حق القاضي الزاهد ولا تترك الانصاف وإن امتلأ أحمد نكر من الجور والاعتساف ولا تقس عروض الاذعان للنسبة على عروض الوجود والإمكان فإنه قياس مع الفارق فإن الاذعان لكونه أمراً اختيارياً مكلفاً به قصدياً بدليل التكليف بالإيمان لا يمكن عروضه وتعلقه بالمذعن به إلا بعد تعقله وملاحظته قصداً وبالذات بخلاف الوجود والإمكان ونحوهما فإن عروضها لشيء ليس بموقوف على قصد قاصد كما لا يخفى.

واعلم أن الزاهد قال في حواشيه على الرسالة الثالث ما هو يبدو في أول النظر ويظهر في بادىء الرأي من أن التصديق هو الكيفية الإدراكية. وما يقتضيه النظر الدقيق. ويلوح مما أفاده أهل التحقيق. هو أن الكيفية الاذعانية وراء الكيفية الإدراكية أليس إنا إذا سمعنا قضية وأدركناها بتمام أجزائها ثم أقمنا البرهان عليها لا يحصل لنا إدراك آخر

بل تقترن بالإدراك السابق حالة أخرى تسمى الإذعان والقبول وإلا يلزم أن تكون لشيء واحد صورتان في الذهن. ولا يخفى على من يرجع إلى وجدانه أن العلم صفة يحصل منه الانكشاف والإذعان صفة ليس كذلك بل تحصل منه بعد الانكشاف كيفية أخرى للنفس وبذلك يصح تقسيم العلم إلى التصور الساذج والتصور معه التصديق كما وقع عن كثير من المحققين انتهى. أقول قوله: (صورتان في الذهن) أي صورتان مساويتان وهو محال فلا يرد أنه قال في حواشيه على شرح المواقف للوجود صورة وللعدم صورتان فإن للعدم صورتين إجمالية وتفصيلية كما سيجيء في موضعه إن شاء الله تعالى.

واعلم أنه يعلم من هذا المقال أن من قسم العلم إلى التصور فقط وإلى تصور معه حكم أو إلى تصور معه تصديق مبني على أمور. **أحدها**: أن التصديق والحكم والإذعان ألفاظ مترادفة. **وثانيها**: أن العلم منقسم إلى تصورين أحدهما تصور ساذج أي غير مقرون بالحكم. وثانيهما تصور مقرون به. **وثالثها**: أن التصديق ليس بعلم بناء على أنه كيفية إذعانية لا كيفية إدراكية حتى يكون علماً. **ورابعها**: أن القسم الثاني لما لم ينفك عن التصديق الذي هو الحكم سمي بالتصديق مجازاً من قبيل تسمية الشيء باسم ما يقارنه ولا ينفك عنه. ثم المراد بالتصور المقارن بالحكم إما الإدراكات الثلاثة فقط أو إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة أيضاً على الاختلاف كما مر. ولا يخفى عليك أن كون التصديق علماً كنار على علم. وانقسام العلم إلى التصور والتصديق من ضروريات مذهب الحكماء وحمل إطلاق التصديق على القسم الثاني على المجاز لا يعلم من إطلاقاتهم وقوله: (إن الكيفية الإذعانية وراء الكيفية الإدراكية) إن أراد به أنه ليس الأولى عين الثانية فمسلم لكن لا يجدي نفعاً ما لم يثبت بينهما مباينة. وإن أراد به أن بينهما مباينة بالنوع فممنوع لأن الثانية أعم من الأولى فإن الأولى من أنواع الثانية فإن للنفس من واهب الصور قبول وإدراك لها قطعاً تصورية أو تصديقية. نعم إن في التصورات إدراك وقبول لا على وجه الإذعان وفي التصديقات إدراك وقبول على وجه الإذعان بمعنى أن ذلك الإدراك نفس الإذعان إذ لا نعني بالإذعان إلا إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة وقبولها كذلك فكان نسبة الإدراك والقبول المطلقين مع الإذعان نسبة العام مع الخاص بل نسبة المطلق إلى المقيد ونسبة الجنس إلى النوع وقوله: (لا يحصل لنا إدراك آخر) ممنوع إذ لو أراد بالإدراك الحالة الإدراكية فمنعه ظاهر ضرورة أن الحالة الإدراكية قبل إقامة البرهان كانت مترتبة على محض تعلق التصور بمضمون القضية شكاً أو غيره وبعدها حصلت حالة إدراكية أخرى وهي إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة وهي عين الحالة التي يسميها حالة إذعانية وإذعاناً وكذا إذا أراد به الصورة الذهنية ضرورة أن المعلوم كان محفوفاً بالعوارض الإدراكية الغير الإذعانية فكان صورة ثم حف بعد إقامة الدليل بالحالة الإدراكية الإذعانية فكان صورة أخرى فإن تغاير

العارض يدل على تغاير المعروض من حيث إنه معروض. نعم ذات المعلوم من حيث هو في الصورتين أمر واحد لم يتجدد واستحالة أن يكون لشيء واحد صورتان في الذهن من جهتين ممنوع بل هو واقع وقوله: (والإذعان صفة ليس كذلك) أيضاً ممنوع لأن الإذعان سواء أريد به صورة إذعانية أو حالة إدراكية نوع من صورة إدراكية أو حالة إدراكية فإنه يترتب عليه ما يترتب عليهما من الانكشاف ولو ترتب قبل ذلك هناك انكشافات عددية تصورية.

اعلم أن ها هنا ثلاث مقدمات أجمع عليها المحققون وتلقوها بالقبول والإذعان. ولم ينكر عنها أحد إلى الآن. **الأولى**: أن العلم والمعلوم متحدان بالذات. **والثانية**: أن التصور والتصديق نوعان مختلفان بالذات. **والثالثة**: أنه لا حجر في التصورات فيتعلق بكل شيء حتى يتعلق بنفسه بل بنقيضه وبالتصديق أيضاً فيتوجه اعتراضان.

الاعتراض الأول: أن التصور والتصديق إذا تعلقا بشيء واحد ولا امتناع في هذا التعلق بحكم المقدمة الثالثة فيلزم اتحادهما نوعاً بحكم المقدمة الأولى واللازم باطل لأن صيرورة الشيء الواحد نوعين مختلفين بالذات محال بالضرورة. وجوابه أنا لا نسلم أن التصديق علم لما مر من أنه كيفية إذعانية لا كيفية إدراكية حتى يكون علماً فضلاً عن أن يكون عين المعلوم فيتعلق التصور والتصديق بشيء واحد ولا يلزم اتحادهما لتوقفه على كون التصديق عين ذلك الشيء وهذه العينية موقوفة على كون التصديق علماً. وإن سلمنا أن التصديق علم كما هو المشهور فنقول إن المقدمة الأولى مخصوصة بالعلم التصوري فالعلم التصديقي ليس عين المصدق به المعلوم.

والاعتراض الثاني: أن التصور إذا تعلق بالتصديق يلزم اتحادهما في الماهية النوعية بحكم المقدمة الأولى. وأجيب عنه بأن التصور المتعلق بالتصديق تصور خاص فاللازم ها هنا هو الاتحاد بينه وبين التصديق والتباين النوعي إنما هو بين التصور والتصديق المطلقين. ويمكن الجواب عنه بأن تعلق التصور بكل شيء لا يستلزم تعلقه بكل وجه فيجوز أن يمتنع تعلقه بحقيقة التصديق وكنهه ويجوز التعلق باعتبار وجهه ورسمه فإن حقيقة الواجب تعالى ممتنع تصوره بالكنه وإنما يجوز بالوجه وأن المعاني الحرفية يمتنع تصورها وحدها وإنما يجوز بعد ضم ضميمة إليها. وأجاب عنه الزاهد في حاشيته على الرسالة المعمولة في التصور والتصديق بقوله والذي يقتضيه النظر الصائب. والفكر الثاقب. هو أن الحقيقة الإدراكية زائدة على ما هو حاصل في الذهن كإطلاق الكاتب على الإنسان كما مرت إليه الإشارة فالتصور والتصديق قسمان لما هو علم حقيقة والعلم الذي هو عين المعلوم هو ما يصدق عليه العلم أي ما هو حاصل في الذهن انتهى. وها هنا جوابات أخر تركتها لتردد الخاطر الفاتر بعداوة العدوان. وفقدان الأعوان.

باب التاء مع الضاد المعجمة

التضوب[١]: الغيبوبة في الأرض. وفي الصحاح تضب الماء تضوباً أي غاب في الأرض.

التضايف: كون الشيئين الوجوديين بحيث يكون تعقل كل منهما بالنسبة إلى الآخر كالأبوة والبنوة ويكون بين ذينك الشيئين تقابل التضايف كما سيجيء في تقابل التضايف. وبعبارة أخرى كون النسبتين بحيث يكون تعلق كل واحد منهما بشيء سبباً لتعلق الأخرى بشيء آخر كالأبوة والبنوة.

التضمين: الأصح في تعريفه أن يقصد بلفظ معناه الحقيقي ويراد معه معنى آخر تابع له بلفظ آخر دل عليه بذكر ما هو من متعلقاته كيلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز. فتارة يجعل المذكور أصلاً والمحذوف حالاً وتارة يعكس. فإن قلت إذا كان المعنى الآخر مدلولاً عليه باللفظ المحذوف لم يكن في ضمن المذكور فكيف قيل إنه متضمن أباه قلت لما كان مناسبة المعنى المذكور بمعونة ذكر صلته قرينة على اعتباره جعل كأنه في ضمنه. ومن ثمه كان جعله حالاً وتبعاً للمذكور أولى من عكسه. والتضمين في الشعر أن يتعلق معنى البيت بالذي قبله تعلقاً لا يصح إلا به. تضمين المزدوج وهو أن يقع في أثناء قرائن النظم والنثر لفظان مسجعان بعد مراعاة حدود الاسجاع والقوافي الأصلية كقوله تعالى: ﴿**وجئتك من سبأ بنبأ يقين**﴾ وفي البديع أما التضمين فهو أن يضمن الشعر شيئاً من شعر الغير بنبأ كان أو ما فوقه أو مصراعاً أو ما دونه مع التنبيه على أنه من شعر الغير إن لم يكن مشهوراً عند البلغاء. والأمثلة في كتب ذلك الفن.

التضعيف: (دوچند ساختن)[٢]. وفي الحساب تكرير عدد مرة سواء كان صحيحاً أو كسراً أو مختلطاً.

التضاد: كون الشيئين الوجوديين متقابلين بحيث لا يكون تعقل كل منهما بالقياس إلى الآخر كما بين السواد والبياض. وعند أرباب البديع التضاد هو الطباق والمطابقة.

---

(١) التضوب بالتاء كلمة لا وجود لها في العربية وقد تحرفت على المؤلف من النضوب وهو الغيبوبة ونضب الماء غاب في الأرض كما في القاموس والصحاح. والله أعلم ١٢ السيد أبو بكر.

(٢) تفسير لما سبق.

باب التاء مع الطاء المهملة

التطبيق: والمطابقة والتضاد والطباق في البديع بمعنى واحد.

التطويل: أن يكون اللفظ زائد أعلى أصل المراد لا لفائدة ولا يكون اللفظ الزائد متعيناً نحو قول عدي بن أبرش. (وألقى قولها كذباً وميناً) أي وجد قولها كذباً والكذب والمين بمعنى واحد ولا فائدة في الجمع بينهما بخلاف الحشو فإنه زيادة لا لفائدة بحيث يكون الزائد متعيناً كالندى في قول أبي الطيب.

ولا فضل فيها للشجاعة والندى وخير الفتى لولا لقاء شعوب

باب التاء مع العين المهملة

التعليمي: هو العلم الأوسط.

التعجب: إدراك أمر غريب خفي السبب. ويطلق أيضاً على هيئة انفعالية للنفس عند إدراك الأمور الغريبة الخفية السبب فيقال التعجب انفعال النفس عما خفي سببه. والمراد بالتعجب في قولهم إن التعجب عارض للإنسان لذاته هو المعنى الأول وإلا فالتعجب بالمعنى الثاني لاحق عارض للإنسان بواسطة إدراك أمور غريبة وهذا الإدراك مساو للإنسان فيكون التعجب حينئذٍ لاحقاً له بواسطة مساوية. ومما ذكرنا ظهر اندفاع الاعتراض على العلامة الرازي رحمه الله تعالى بأنه جعل التعجب مثالاً للاحق بواسطة الخارج المساوي في شرح المطالع وجعله مثالاً للاحق لذات الإنسان في شرح الشمسية.

ثم اعلم أن إطلاق التعجب على هذين الأمرين إما باعتبار أنه حقيقة فيهما على سبيل الاشتراك أو باعتبار أنه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر وحينئذ يكون أحد التمثيلين على سبيل التسامح.

واعلم أن الغرابة تقتضي الحدوث لأنها عبارة عن إدراك مذكور حادث والحدوث من خواص المادة فيكون للحيوان أيضاً مدخل في عروض الغرابة للإنسان لا للناطق فقط كما وهم فلا يردان التعجب لاحق للإنسان بواسطة جزئه أعني الناطق لا لذاته كما هو المشهور فافهم واحفظ وكن من الشاكرين.

التعريف: (شناسانيدن وخوردراباهل عرفات مانندكردن) كما في كتب الفقه أن التعريف اجتماع الناس يوم عرفة في بعض المواضع تشبيهاً له بالواقفين بعرفة على عرفات. وأيضاً التعريف أن يذهب بالهدي إلى عرفات مع نفسه ليعرف الناس أنه هدي كما في كنز الدقائق ولا يجب التعريف بالهدي.

والتعريف: عند النحاة كون الاسم موضوعاً لشيء بعينه كما في المضمرات والمبهمات والإعلام وذي اللام والمضاف إلى المعرفة. وعند المحققين حقيقة التعريف الإشارة إلى ما يعرفه مخاطبك وأن المعرفة ما يشار بها إلى متعين أي معلوم عند السامع من حيث إنه كذلك والنكرة ما يشار بها إلى أمر متعين من حيث ذاته ولا يقصد ملاحظة تعينه وإن كان متعيناً معهوداً في نفسه فإن بين مصاحبة التعيين وملاحظته فرقاً بيناً وباقي تحقيق التعريف في المعرفة إن شاء الله تعالى. وعند المنطقيين جعل الشيء محمولاً على آخر لإفادة تصوره بالكنه أو بالوجه.

اعلم أن الغرض من التعريف إما تحصيل صورة لم تكن حاصلة في الذهن أو تعيين صورة من الصور الحاصلة فيه. **والأول**: هو التعريف الحقيقي ـ **والثاني**: هو التعريف اللفظي. ثم التعريف الحقيقي إما أن يكون وجود معرفه معلوماً أولاً. **الأول**: التعريف بحسب الحقيقة. **والثاني**: التعريف بحسب الاسم وكل واحد منهما إن كان بالذاتيات فحد حقيقي ـ أو اسمي تام ـ أو ناقص ـ وإلا فرسم حقيقي ـ أو اسمي ـ كذلك. ومثال الحد الحقيقي والرسم الحقيقي تعريف الإنسان المعلوم وجوده بالحيوان الناطق وبالحيوان الضاحك. ومثال الحد الاسمي والرسم الاسمي تعريف العنقاء الغير المعلوم وجودها بالحيوان الكذائي وبالطائر الكذائي. ومثال اللفظي تعريف الغضنفر بالأسد.

وقد سمح العلامة التفتازاني رحمه الله في المطول والتلويح وشرح الشرح للعضدي حيث جعل الاسمي داخلاً في اللفظي. ومنشأ التاسمح أن الاسمي يقع في مقابل الحقيقي واللفظي أيضاً في مقابله. وزعم أن كلا الحقيقيين بمعنى واحد فجعل اللفظي شاملاً للاسمي وغيره. وقد عرفت أن للحقيقي معنيين باعتبار أحد المعنيين مقابل للتعريف اللفظي وباعتبار المعنى الآخر مقابل للتعريف الاسمي وليس كلا الحقيقيين بمعنى واحد حتى يصح ما زعمه. ولا يخفى عليك أنه يتضح من هذا التحقيق أن الرسوم الاسمية والحدود الاسمية تجري في الماهيات الموجودة أيضاً لكن قبل العلم بوجودها وأما الأمور الاعتبارية فلا يكون تعريفاتها إلا اسمية.

التعريف اللفظي: قسم من مطلق التعريف وقسيم للتعريف الحقيقي لأن المطلوب في التعريف الحقيقي تحصيل صورة غير حاصلة كما مر. وفي اللفظي تعيين صورة من الصور المخزونة وإحضارها في المدركة والالتفات إليها وتصورها بأنها معنى هذا اللفظ وهذا هو معنى قولهم إن الغرض من التعريف اللفظي أن يحصل للمخاطب تصور معنى اللفظ من حيث إنه معناه وإليه يرجع قولهم التعريف اللفظي ما يقصد به تفسير مدلول اللفظ يعني أن التعريف اللفظي تعريف يكون المقصود به تصوير معنى اللفظ من حيث إنه معناه في ذهن المخاطب وتفسيره وتوضيحه عنده أي جعله ممتازاً

من بين المعاني المخزونة بإضافته إلى اللفظ المخصوص لا من حيث إنه وضع هذا اللفظ المخصوص لذلك المعنى حتى يكون بحثاً لغوياً.

نعم إن التعريف اللفظي يفيد أمرين. **أحدهما**: إحضار معنى اللفظ. **والثاني**: التصديق بأن هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى. فإن أورد في العلوم اللغوية فالمقصود منه بالذات التصديق المذكور وبالعرض التصور إذ نظر أرباب تلك العلوم مقصور على الألفاظ وحينئذ كان بحثاً لغوياً ومن المطالب التصديقية. وإن أورد في العلوم العقلية فالمقصود منه بالذات التصوير والإحضار وبالعرض التصديق على ما تقتضيه وظيفة هذه العلوم وحينئذ كان تعريفاً لفظياً ومن المطالب التصورية. ومن ها هنا يرتفع النزاع بين الفريقين القائل أحدهما بأنه من المطالب التصديقية والآخر بأنه من المطالب التصورية فإذا قيل الخلاء محال فيقال ما الخلاء فيجاب بأنه بعد موهوم فإن قصد السائل بالذات أن لفظ الخلاء لأي معنى من المعاني المخزونة موضوع في اللغة فكان الجواب المذكور حينئذ بحثاً لغوياً ووظيفة أرباب اللغة ومفيداً بتصديق إن لفظ الخلاء موضوع لهذا المعنى وإن قصد تصور معنى لفظ الخلاء لوقوعه موضوعاً في القضية الملفوظة أعني الخلاء محال ولا بد من تصور الموضوع في التصديق ليحكم عليه بأنه محال فكان الجواب المسطور حينئذٍ تعريفاً لفظياً ومن المطالب التصورية.

والفرق: بين التعريف اللفظي والحقيقي بوجوه. **الأول**: أن في التعريف الحقيقي استحصال الصورة ابتداء وفي اللفظي استحصالها ثانياً ولهذا يعبر عن هذا الاستحصال بالاستحضار فيقال إن في التعريف اللفظي استحضار الصورة. وتفصيل هذا المجمل أن الصورة قبل التعريف الحقيقي لم تكن حاصلة في المدركة أصلاً ثم بعده صارت حاصلة فيها ففيه استحصال الصورة ابتداء أي تحصيل صورة غير حاصلة أصلاً والصورة قبل التعريف اللفظي حاصلة في الخيال بعد حصولها في المدركة ثم زوالها عنها ثم إذا أخذت الالتفات إليها يحصل مرة أخرى في المدركة ففي التعريف اللفظي استحضار الصورة واستحصالها ثانياً. فإن قلت كثيراً ما يكون المعنى مخطوراً بالبال حاضراً في المدركة ومع ذلك يحتاج إلى التعريف اللفظي فيعلم من ها هنا أن استحضار الصورة لا يكون مطلوباً بالتعريف اللفظي وإلا يلزم استحضار الحاضر وهو محال. قلنا قد علمت أن المقصود من التعريف اللفظي تصوير معنى اللفظ من حيث إنه معناه لا من حيث إن هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى ومجرد حضور المعنى عند المدركة لا يفيد تصوره من حيث إنه معنى هذا اللفظ. **والثاني**: أن التعريف الحقيقي يكون لنفسه ولغيره أيضاً بخلاف اللفظي فإنه إحضار الصورة الحاصلة لغيره لا لنفسه وإلا يلزم تحصيل الحاصل وإحضار الحاضر فإن قصد إحضار شيء لا يتصور بدون حضوره. **والثالث**: أن منشأ التعريف اللفظي كونه مسبوقاً بلفظ لم يفهم معناه بخلاف الحقيقي. **والرابع**:

أن التعريف اللفظي يتعلق بالبديهيات والنظريات الحاصلة قبله بخلاف الحقيقي. وحاصل الكلام أن التعريف اللفظي أن يكون ما وضع اللفظ بإزائه معلوماً من حيث هو مجهولاً من حيث إنه مدلول لفظ آخر فيعرف ذلك الموضوع له من هذه الحيثية به من حيث هو مدلول للفظ آخر عرف أنه مدلول له. والتعريف على هذا الوجه ليس بدوري إذ الشيء من حيث هو مدلول اللفظ عرف كونه مدلولاً له لا يتوقف تعريفه على الشيء من حيث هو مدلول لفظ لم يعرف كونه مدلولاً له فتغاير الجهتان.

ثم إنهم اختلفوا في أن التعريف اللفظي إما من المطالب التصديقية أو التصورية. فذهب السيد السند الشريف قدس سره ومن تابعه إلى أنه من المطالب التصديقية. وذهب المحقق التفتازاني ومن وافقه إلى أنه من المطالب التصورية والذاهبون إلى أنه من المطالب التصديقية يتمسكون بلزوم المحال بأنه لو لم يكن من المطالب التصديقية لكان من المطالب التصورية وحينئذٍ يلزم حصول الحاصل لحصول التصور سابقاً وهو محال والمستلزم للمحال أيضاً محال فثبت أنه من المطالب التصديقية. وأجيب أولاً بالمنع يعني لا نسلم أنه لو كان من المطالب التصورية لزم حصول الحاصل لحصول التصور سابقاً لما مر آنفاً من أن الصورة الزائلة من المدركة إلى الخزانة تصير حاصلة في المدركة ثانياً بالتعريف اللفظي فليس فيه حصول الحاصل بل فيه استحصال أمر غير حاصل لكن ثانياً لا ابتداء وأجيب ثانياً بالمعارضة بأن دليلكم وإن دل على مطلوبكم لكن عندنا دليل يدل على خلاف مطلوبكم بأنا نقول لو كان التعريف اللفظي من المطالب التصديقية لكان بحثاً لغوياً وخارجاً عن وظيفة أرباب المعقول وهو خلاف الإجماع لأنهم اتفقوا على أن التعريف اللفظي غير البحث اللغوي كما مر فهذا محال والمستلزم للمحال محال فكونه من المطالب التصديقية محال. وما ذهب إليه المحقق التفتازاني رحمه الله ومن وافقه حق لكن استدلالهم على هذا المدعي بأنه تعريف اسمي وهو من المطالب التصورية بالاتفاق بعيد عن الصواب لأنهم زعموا عدم الفرق بين التعريف اللفظي والاسمي وقالوا إنهما متحدان والتعريف الاسمي من المطالب التصورية فاللفظي أيضاً كذلك. وقد عرفت أن بينهما مباينة لأن التعريف الاسمي قسم التعريف الحقيقي القسيم اللفظي كيف لا فإن البديهي يحتمل التعريف اللفظي ولا يحتمل التعريف الاسمي فالدليل على هذا المطلب أن المقصود منه تصوير معنى اللفظ لأنه إذا قيل الغضنفر واقف مثلاً فالمخاطب عالم قطعاً بأن للفظ الغضنفر معنى ما قصد التصديق بثبوت هذا المحمول له فقد تصوره بوجه ما لكن لما لم يكن عالماً به بخصوصه يطلب تصوره بوجه آخر يفيد الخصوصية فيقول ما الغضنفر لطلب تصور المعنى المخصوص للفظ الغضنفر أي لطلب المعنى المعين من المعاني المخزونة المعلومة بذاتها فالجواب بالأسد إنما هو لتحصيل تصوره بوجه آخر هو خصوص معناه

وتعيينه أعني مفهوم الأسد لا لإفادة التصديق بأن لفظ الغضنفر موضوع لهذا المفهوم فثبت أنه من المطالب التصورية كما هو الحق ولهذا من قال إنه من المطالب التصديقية يقول إن مآله ومرجعه إلى التصديق بأن هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى وأنت خبير بأن التصديق مقصود في البحث اللغوي دون التعريف اللفظي وحصوله معه لا يوجب أن يكون مآله ومرجعه إليه وإلا فيرجع جميع أقسام التعريف إليه لحصول ذلك التصديق مع جميعها وإن تأملت أدنى تأمل علمت أن النزاع لفظي كما أشرنا إليه.

تعريف الفرد والأفراد: ممتنع لما سيجيء في أن الشخصي لا يحد.

التعصب: عدم قبول الحق عند ظهور دليله. وقال حجة الإسلام محمد الغزالي رحمه الله في أحياء العلوم العلماء المتعصبون ولو لحق العلماء السوء.

التعسف: الخروج عن طريق الحق وحمل الكلام على معنى لا يكون عليه دلالة.

التعقيد: إما مصدر مبني للفاعل فمعناه إيراد المتكلم كلاماً غير ظاهر الدلالة على المعنى لخلل وقع في النظم أو الانتقال. أو مصدر مبني للمفعول فمعناه أن لا يكون الكلام المورد ظاهر الدلة لذلك الخلل فالأول صفة المتكلم والثاني صفة الكلام والخلل في النظم بأن لا يكون ترتيب الألفاظ على وفق ترتيب المعاني بسبب تقديم أو تأخير أو حذف أو إضمار أو غير ذلك مما يفضي إلى صعوبة فهم المراد. والخلل في انتقال الذهن من المعنى الأول المفهوم بحسب اللغة إلى المعنى الثاني المقصود يكون بسبب إيراد اللوازم البعيدة المفتقرة إلى الوسائط الكثيرة مع خفاء القرائن الدالة على المقصود. وإني لا أطول الكلام بالمثال. وعليك بمطالعة المطول والأطول في توضيح هذا المقال.

التعدية: وهي أن تضمن الفعل معنى التصيير فيصير الفاعل في المعنى مفعولاً للتصيير فاعلاً لأصل الفعل في المعنى. تقريره أنك إذا أردت أن تجعل اللازم متعدياً ضمنته معنى التصيير بإدخال الهمزة مثلاً ثم جئت باسم وصيرته فاعلاً لهذا الفعل المضمن معنى التصيير وجعلت الفاعل لأصل الفعل مفعولاً لهذا الفعل كقولك خرج زيد وأخرجته فمفعول أخرجته هو الذي صيرته خارجاً.

ولا يخفى عليك أن هذا المعنى لا يجري في فسقته لأن معناه نسبته إلى الفسق لا صيرته فاسقاً فلو قيل التعدية أن يجعل الفعل لفاعل يصير ومن كان فاعلاً له قبل التعدية منسوباً إلى الفعل لكان أظهر وإنما قلنا أظهر لأن أهل التصريف جعلوا مثل هذا لنسبة المفعول إلى المصدر لا التعدية لكن الشيخ ابن الحاجب رحمه الله قال مرجعه إلى التعدية أي صيرته فاسقاً أي نسبته إلى الفسق وكذا كفرته فافهم. والمراد بقولهم الباء للتعدية أنها

لجعل الفعل اللازم متعدياً بتضمينه معنى التصيير بإدخال الباء على فاعله فإن معنى ذهب زيد صدر الذهاب عنه ومعنى ذهبت بزيد صيرته ذاهباً والتعدية بهذا المعنى مختصة بالباء. وأما التعدية بمعنى إيصال معنى الفعل إلى معموله بواسطة حرف الجر فالحروف الجارة كلها فيه سواء لا اختصاص لها بحرف دون حرف كذا في الفوائد الضيائية.

التعريض: عند علماء الصرف أن تجعل المفعول معرضاً لأصل الفعل كقولك ابعته أي عرضته للبيع وجعلته منتسباً إليه. والتعريض عند علماء البيان الإمالة من معنى الكلام إلى جانب بأن يكون المراد من الكلام أمراً ويكون ذلك وسيلة إلى إرادة أمر آخر كما يفهم من قولك لست أنا بزان بطريق التعريض كون المخاطب زانياً. ووجه المناسبة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي للتعريض أنه في اللغة الإمالة إلى عرض أي جانب وها هنا أيضاً إمالة الكلام من المعنى المستعمل فيه إلى المعنى الغير المستعمل فيه الواقع في جانب ذلك المعنى. فالكلام متوجه إلى المعنى المستعمل فيه على الاستقامة فإن هذا المعنى واقع في مقابل ذلك الكلام ومتوجه إلى المعنى التعريضي لا على سبيل الاستقامة لأن ذلك المعنى واقع في جانب منه لا في مقابله. وفي الچلپي على المطول التعريض أن يذكر شيء يدل به على شيء لم يذكره كما يقول المحتاج للمحتاج إليه جئتك لأسلم عليك فكأنه أمال الكلام إلى عرض يدل إلى المقصود انتهى.

وإن أردت حقيقة التعريض والفرق بينه وبين الكناية والمجاز فاستمع لما أذكره من شرح المفتاح قال صاحب الكشاف فإن قلت أي فرق بين الكناية والتعريض قلت الكناية أن تذكر شيئاً بغير لفظه الموضوع له والتعريض أن تذكر شيئاً تدل به على شيء لم تذكره كما يقول المحتاج للمحتاج إليه جئتك لأسلم عليك وكأنه أمال الكلام إلى عرض يدل على الغرض ويسمى التلويح لأنه يلوح منه ما يريده. وقال ابن الأثير في المثل السائر الكناية ما دل على معنى يجوز حمله على جانبي الحقيقة والمجاز بوصف جامع بينهما وتكون في المفرد والمركب. والتعريض هو اللفظ الدال على معنى لا من جهة الوضع الحقيقي أو المجازي بل من جهة التلويح والإشارة ويختص باللفظ المركب كقول من يتوقع صلة والله إني محتاج فإنه تعريض بالطلب مع أنه لم يوضع حقيقة ولا مجازاً وإنما فهم المعنى من غرض اللفظ أي جانبه هذه عبارتهما أي صاحب الكشاف وابن الأثير. فنقول المقصود مما ذكر في الكشاف هو الفرق بين الكناية والتعريض كما صرح في السؤال فلا ينتقض ما ذكره في حد الكناية بالمجاز وقد علم من كلامه في الفرق أن الكناية مستعملة في غير ما وضعت له وأن اللفظ في التعريض مستعمل في معنى دل بذلك المعنى على معنى آخر لم يذكر فلم يكن اللفظ ها هنا مستعملاً في المعنى الآخر الذي هو المعرض به وإلا لكان المعنى الآخر مذكوراً بذلك اللفظ المستعمل فيه بل دل على المعنى الآخر بذلك المعنى المذكور بمعونة السياق ولذلك قال وكأنه إمالة الكلام

إلى عرض أي جانب أشار به إلى وجه اشتقاق التعريض ولا شك أن المعنى المستعمل فيه يكون واقعاً تلقاء الكلام على طريق الاستقامة لا في جانب منه حتى يمال الكلام إليه. وكذا كلام ابن الأثير يدل بصريحه على أن المعنى التعريضي لم يستعمل فيه اللفظ بل هو مدلول عليه إشارة وسياقاً فإذاً الصواب ما لخصه بعض الفضلاء من أن اللفظ المستعمل فيما وضع له فقط هو الحقيقة المجردة ويقابلها المجاز وأما الكناية فمستعملة فيما لم يوضع له إصالة وفي الموضوع له تبعاً والتعريض يجامع في الوجود كلاً من هذه الثلاثة وذلك بأن يقصد بنفس اللفظ معناه حقيقة أو مجازاً أو كناية ويدل بسياقه على المعنى المعرض به فلا يوصف اللفظ بالقياس إلى المعنى التعريضي بحقيقة ولا مجاز ولا كناية لفقدان استعمال اللفظ فيه مع كونه معتبراً في حدود هذه الثلاثة فلا يكون اللفظ بالقياس إلى معناه الحقيقي والمجازي والمكنى عنه تعريضاً بل لا بد وأن يكون هناك معنى آخر. فإذا قلت المسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه وأردت به التعريض فالمعنى الأصلي انحصار الإسلام فيمن سلموا منه والمعنى المكنى عنه المستلزم للمعنى الأصلي هو انتفاء[1] الإسلام عن الموذي مطلقاً وهو المقصود من اللفظ استعمالاً. وأما المعنى المعرض به المقصود من الكلام سياقاً فهو نفي الإسلام عن الموذي المعين وقس على ذلك حال الحقيقة والمجاز إذا قصد بهما التعريض. ثم إن المجاز قد يصير حقيقة عرفية بكثرة الاستعمال ولا يخرج بذلك عن كونه مجازاً بحسب أصله وكذلك الكناية قد تصير بكثرة الاستعمال في المكنى عنه بمنزلة التصريح كأن اللفظ موضوع بإزائه فلا يلاحظ هناك المعنى الأصلي بل تستعمل حيث لا تتصور فيه المعنى الأصلي أصلاً كالاستواء على العرش وبسط اليد إذا استعمل في شأنه تعالى وإلا يخرج بذلك عن كونه كناية في أصله وإن سمي حينئذٍ مجازاً متفرعاً على الكناية. وكذلك التعريض قد يصير بحيث يكون الالتفات فيه إلى المعنى المعرض به كأنه المقصود الأصلي الذي استعمل فيه اللفظ ولا يخرج عن كونه تعريضاً في أصله كقوله تعالى: ﴿**ولا تكونوا أول كافر به**﴾ فإنه تعريض بأنه يجب عليهم أن يؤمنوا به قبل كل واحد وهذا المعرض به هو المقصود الأصلي ها هنا دون المعنى الحقيقي.

وإذا تحققت ما تلونا عليك علمت أن قوله التعريض تارة يكون على سبيل الكناية وأخرى على سبيل المجاز لم يرد به أن اللفظ في المعنى التعريضي قد يكون كناية وقد يكون مجازاً كما توهموه وشيدوه بأن اللفظ إذا دل على معنى دلالة صحيحة فلا بد أن يكون حقيقة فيه أو مجازاً أو كناية فإن تشييدهم هذا منقوض بمستتبعات التراكيب المستفادة منها على سبيل التبعية كما مرت ومنقوض أيضاً بالمعنى المعرض به فإنه وإن

---

(١) إنما كان انتفاء الاسلام عن الموذيين مطلقاً مستلزماً لانحصاره فيمن سلموا منه لأن الإسلام واقع مطلقاً فإذا انتفى عن الموذي انحصر في غير الموذي كما نبهت على مثله فيما سبق ١٢ منه عفى عنه.

كان مقصوداً إصالة إلا أنه مدلول عليه بالسياق لا باستعمال اللفظ فيه كما عرفت بل أراد أن التعريض قد يكون على طريق الكناية في أن يقصد به المعنيان معاً وقد يكون على طريقة المجاز بأن يقصد المعنى التعريضي وحده فقولك فستعرف في قولك آذيتني فستعرف إذا أردت به تهديدهما أي المخاطب وغيره معاً كان على طريقة الكناية إلا أن تهديد المخاطب مراد باللفظ استعمالاً وتهديد غيره مراد سياقاً وإذا أردت به تهديد غيره فقط وهو المعنى المعرض به كان على طريقة المجاز ولا يخرج بذلك عن كونه تعريضاً كما حققته وللتنبيه على هذا المراد زاد لفظ على سبيل في الموضعين فتنبه.

التعاكس: هو العمل بالعكس عند أرباب الحساب ويسمى بالتحليل أيضاً عندهم.

التعليل: بيان علة الشيء وتقرير ثبوت المؤثر لإثبات الأثر. وعند علماء الصرف التعليل هو الإعلال.

التعليل في معرض النص: ما يكون الحكم بموجب تلك العلة مخالفاً للنص كقول إبليس عليه اللعنة **﴿أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين﴾**. بعد قوله تعالى **﴿لهم اسجدوا لآدم﴾**.

التعين: ما به امتياز الشيء عن غيره بحيث لا يشاركه فيه غيره وقال الزاهد في حواشيه على الحواشي الجلالية أن التعين يطلق على معنيين: **الأول**: كون الشي بحيث يمتنع فرض اشتراكه بين كثيرين وهو يحصل من نحو الوجود الخارجي ويلحق الصور الذهنية من حيث إنها صور ذهنية لأن الحمل والانطباق وما يقابلهما من شأن الصور دون الأعيان. **والثاني**: كون الشيء ممتازاً عما عداه وهو يحصل بالوجود الخاص بمعنى أن الشيء يصير بالوجود ممتازاً عما عداه كما أنه يصير مصدر الآثار انتهى.

التعزير: عقوبة غير مقدرة حقاً لله تعالى أو العبد وسببه ما ليس فيه حد من المعاصي الفعلية أو القولية فهو تأديب دون الحد. وأصله من العزر وهو المنع والردع. وأكثر التعزير تسعة وثلاثون سوطاً عند أبي حنيفة رضي الله عنه وأما عند أبي يوسف رحمه الله فخمسة وسبعون وفي رواية تسعة وسبعون وهي أصح عنده رحمه الله. وصح حبس المعزر إن كان فيه مصلحة. وعن أبي يوسف رحمه الله أن التعزير على قدر عظم الجرم كما في المحيط والذخيرة وغيرهما. وأقله ثلاث من الضربات كما في الكافي أو واحدة كما في الخزانة أو ما يراه الإمام كملامة وضربة على ما ذكره مشايخنا كما في الهداية. والأصل أنه إن كان مما يجب به الحد فالأكثر وإلا فمفوض إلى القاضي كما في فتاوى قاضي خان. وللإمام والقاضي الخيار في التعزير بغير الضرب كاللطم والتعريك والكلام العنيف والشتم غير القذف أي الشتم المشروع كالشقي والنظر بوجه

عبوس والأعراض. وعن أبي يوسف رحمه الله أنه يجوز بأخذ المال إلا أنه يرد إلى الصاحب إن تاب وإلا يصرف إلى ما يرى الإمام والقاضي. وفي مشكل الآثار إن أخذ المال صار منسوخاً. وقيل إن تعزير مثل العلماء والعلوية بالإعلام بأن يقول بلغني أنك تفعل كذا وتعزير الأمراء والدهاقين به وبالجر إلى باب القاضي وتعزير السوقية ونحوهم بهما وبالحبس وتعزير الأخسة بهن وبالضرب كما في الزاهدي وغيره.

نعم ما قال مرزا عبد القادر بيدل بادل رحمة الله عليه.

تاديبي اگرضرورت افتد بهوس   يكدست خطاست گوشمال همه كس
أي مطرب قانون بساط انصاف   دف رابه طپانچه كوب ونى را بنفس(١)

وأشد الضرب: التعزير لأنه جرى فيه التخفيف من حيث العدد فلا يخفف من حيث الوصف فيضرب ضرباً شديداً لئلا يؤدي إلى فوات المقصود وهو الانزجار وتتقي المواضع التي تتقي في الحدود. وعن أبي يوسف رحمه الله أنه يضرب فيه الظهر والآلية فقط. وقيل إن التعزير أشد ضرباً حيث يجمع فيه الأسواط في عضو واحد دون الحدود فإنه يفرق فيها على الأعضاء. ثم حد الزنا لأنه جناية أعظم حيث شرع فيه الرحم ولأنه ثبت بالكتاب بخلاف حد الشرب فإنه ثبت بقول الصحابة. ثم حد الشرب لأن جناية الشرب مقطوع بها لشهادة الشرب والإحضار إلى الحاكم بالرائحة. ثم حد القذف لأن سببه يحتمل جواز صدق القاذف وقد جرى فيه التغليظ من حيث رد الشهادة التي تنزلت منزلة قطع لسانه فيخفف من حيث الوصف.

ثم اعلم أن الحدود تندرىء بالشبهات والتقادم والتعزير لا يتقادم وجاز عفوه من جانب المجني عليه عند الطحاوي ومن جانب الامام عند غيره ووفق بأن الأول في حق العبد والثاني في حق الله تعالى.

التعقل: قالوا إن المدرك بالفتح إما جزئي مادي أو لا والأول إما أن يكون محسوساً بالحاسة الظاهرة كزيد وعمرو أو غير محسوس بها كعداوة زيد ومحبة عمرو. والمحسوس إما أن يكون إدراكه موقوفاً على حضور المادة كحلاوة العسل وملوحة ماء البحر فإدراكه الإحساس أولاً كتخيلنا وإدراكنا المكة إنها كذا وكذا وإدراكها ليس موقوفاً على حضورها مع أنها من المحسوسات بالحاسة الظاهرة فإدراكه التخيل وإدراك غير المحسوس بالحواس الظاهرة هو التوهم وأما غير الجزئي المادي فإما أن لا يكون

---

(١) التأديب يمكن أن يصل في الضرورة إلى الهوس
كمية من الخطأ كما الشمال لكل فرد
أيا مطرب القانون وبساط الانصاف
اضرب الدف بالطبنجه (عبارة عن مضرب الدف) والناي بالنفس

جزئياً بل كلياً أو يكون جزئياً غير مادي وأياً ما كان فإدراكه التعقل.

التعليق: جعل الشيء معلقاً بشيء آخر. ومنه تعليق الطلاق والمراد بتعليق أفعال القلوب عند النحاة إبطال عملها لفظاً دون معنى مأخوذ من قولهم امرأة معلقة أي مفقودة الزوج فإنها لا مع الزوج لفقدانه ولا بدونه لتجويزها وجوده ولهذا لا تقدر على نكاح زوج آخر. والفرق بين تعليق تلك الأفعال وإلغائها أن التعليق واجب والإلغاء جائز. وأيضاً أن الإلغاء إبطال عملها لفظاً ومعنى والتعليق إبطال عملها لفظاً فقط كما مر. والفرق بين الفرقتين أن الأول باعتبار الوصف والثاني باعتبار الذات.

التعلق: ربط شيء بشيء. وعند النحاة نسبة الفعل إلى أمر غير الفاعل لتوقف فهمه على ذلك الأمر فإن فهم كل فعل موقوف على فهم الفاعل لكن فهم الفعل المتعدي موقوف على فهم المفعول به أيضاً بخلاف الفعل الغير المتعدي كما حققنا في جامع الغموض.

تعلقات علم الواجب تعالى: نوعان: **أحدهما**: قديمة. **والثاني**: حادثة والتي قديمة غير متناهية بالفعل والتي حادثة متناهية بالفعل ومتعلقات القديمة أمران: **أحدهما**: الأزليات الغير المتناهية كالإعدام والماهيات الكلية من الممكنات والممتنعات. **وثانيهما**: الهويات والشخصيات التي ستوجد في ما لا يزال أي في الحال والاستقبال أي من غير أن يكون مقيداً بالزمان بل على وجه كلي كما يتعلق بالأمور الكلية الغير المتجددة ولما كانت هذه المتعلقات غير متناهية صارت تعلقات العلم بها أيضاً غير متناهية ضرورة استلزام لا تناهي المتعلقات لا تناهي التعلقات فإن قيل: اللاتناهي باطل بالبراهين المبينة في كتب المعقول والكلام قلنا إن سلمنا تلك البراهين فلا تدل إلا على بطلان لا تناهي الموجودات الخارجية دون العلمية. وأما متعلقات التعلقات الحادثة المتناهية فهي ليست إلا المتجددات المتناهية أي التي حصل لها الوجود الآن أو قبل. وهذه التعلقات حادثة متناهية بالفعل ضرورة حدوث متعلقاتها وتناهيها سواء كانت مجتمعة أو متعاقبة في الوجود لأن كل موجود متناه وإنما قلنا إنها متناهية بالفعل لأن تلك التعلقات وكذا متعلقاتها غير متناهية بالقوة بمعنى أنها لا تنتهي إلى حد لا يتصور فوقه تعلق آخر أو متعلق آخر.

تعلق الشيء بالممكن: يوجب إمكان ذلك الشيء في المعلق بالممكن ممكن إن شاء الله تعالى.

التعمم: (عمامه يعني دستار برسر بستن)(١). قال النبيﷺ من تعمم قاعداً وتسرول قائماً ابتلاه الله تعالى ببلاء لا دواء له.

---

(١) عقد العمامة على الرأس.

تعديل الأركان: تسكين الجوارح في الركوع والسجود حتى تطمئن مفاصله. وأدناه مقدار تسبيحة وهو واجب عندنا ﴿**فويل للمصلين الذين هم عن صلوتهم ساهون الذين هم يراؤون ويمنعون الماعون**﴾. ولله در الصائب رحمه الله.

چون خامهء سبك مغز از بي حضوري دل افزود رو سياهى در هر سجود مارا[١]

باب التاء مع الغين المعجمة

التغيير: من باب التفعيل إحداث شيء لم يكن قبله.

التغير: من باب التفعل انتقال الشيء من حالة إلى حالة أخرى.

التغاير: بين الشيئين على نوعين: **أحدهما**: التغاير الذي هو مصداق تحقق المتغائرين. **والثاني**: التغاير الذي يكون بعد تحققهما وتوضيحهما في العلم الحصولي والحضوري إن شاء الله تعالى.

باب التاء مع الفاء

التفاؤل: (فال گرفتن)[٢]. وفي جامع دارقطني قال قال رسول الله ﷺ من أراد أن يتفاءل بالمصفح فينبغي أن يبيت طاهراً ويصبح صائماً ويأخذ المصحف ويقرأ آية الكرسي ويقرأ وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين. ويصلي عشر مرات ويقول اللهم بكتابك تفاءلت وبك آمنت وعليك توكلت فاظهر في كتابك المكنون ما في علمك المخزون ثم يفتح ويعد لفظ الله من جانب اليمين ثم يقلب الأوراق من جانب اليسار بعدد كلمات الله ثم يعد الأسطر من جانب اليسار ثم يتفاءل فما جاء فهو بمنزلة الوحي.

التفسير: مبالغة الفسر وهو الكشف والإظهار فيراد به كشف لا شبهة فيه وهو القطع بالمراد ولهذا يحرم التفسير بالرأي. وفي الشرع توضيح معنى الآية وشأنها وقصتها والسبب الذي نزلت فيه بلفظ يدل عليه دلالة ظاهرة. وقالوا التأويل اعتبار دليل يصير المعنى به أغلب على الظن من المعنى الظاهر ولهذا لا يحرم تأويل القرآن بالرأي لأنه الظن بالمراد وحمل الكلام على غير الظاهر بلا جزم. وقريب من ذلك أن التأويل

---

(١) الريشة الرشيقة وبسبب عدم حضور القلب تزيد سواد الوجه عند كل سجود لنا

(٢) أخذ الفأل، أو التفاؤل.

بيان أحد محتملات اللفظ والتفسير بيان مراد المتكلم ولهذا قيل لو قال رجل فسرت هذه الآية الكريمة من غير أن يكون ناقلاً عن المخبر الصادق يكفر فالمراد بقولهم الكشاف تفسير القرآن معناه المجازي أي فيه بيان محتملات نظم القرآن المجيد أو المراد أنه تفسير بعض آياته الكريمة فإطلاق التفسير على المجموع أيضاً مجازي. ولا يخفى أنه يحتمل أن يكون بيان محتملات اللفظ مطابقاً لمراد المتكلم في بعض البيان فالواجب علينا العمل والإطاعة بموجب محتملات نظمه الكريم لكن إذا بينه العالم المحدث السالك على الشريعة النبوية والطريقة المصطفوية الصافي عن البدعة والهوى.

وعلم التفسير علم يبحث فيه عن أحوال الكتاب العزيز من جهة نزوله وسنده وأدائه وألفاظه ومعانيه المتعلقة بالألفاظ والمتعلقة بالأحكام وغير ذلك. وموضوعه الكتاب العزيز وغايته فهم خطاب الله تعالى الموجب للسعادة الأبدية والدولة السرمدية.

التفخيم: التعظيم والاستعلاء ويقابله الترقيق. وفي التجويد في لفظ الله تفخيم وترقيق فيفخم إذا انفتح ما قبله أو انضم كما تقول رحم الله وعلمه الله ويرقق إذا انكسر مثل بسم الله والحمد لله.

التفريق: في الحساب نقصان عدد عن عدد آخر سواء كان نقصان الصحيح عن الصحيح أو الصحيح عن الصحيح مع الكسر أو الكسر عنه أي عن الصحيح أو عن الصحيح مع الكسر أو الكسر عن الكسر. وأما نقصان الصحيح عن الكسر فمن نقصان العقل فإن المنقوص منه ما لم يكن زائداً عن المنقوص كيف يتصور النقصان. ولذا قالوا التفريق نقصان عدد من عدد ليس بأقل منه حتى يمكن ذلك. والتفريق عند أصحاب البديع إيقاع تباين بين متعدد من نوع واحد في المدح أو غيره كقول الوطواط.

ما نوال الغمام وقت ربيع ... كنوال الأمير يوم سخاء
فنوال الأمير بدرة عين ... ونوال الغمام قطرة ماء

المراد بالتباين عدم شركة أحدهما مع الآخر في وصف مختص بالآخر. فالتباين ها هنا ما يقابل المشابهة. وقولهم من نوع واحد بيان واقع لا احتراز عن إيقاع التباين بين أمرين من نوعين فإنه لا يكون تفريقاً بل توضيحاً وتفصيلاً. وقولهم في المدح أو غيره لا فائدة فيه لا التوضيح والتفصيل. والوطواط في الصحاح الخفاش وقيل الخطاف. وقال أبو عبيدة هذا أشبه القولين عندي بالصواب والوطواط الرجل الضعيف الجنان وقال لا أراه سمي به إلا تشبيهاً بالطائر. واعلم أن الشاعر أوقع التباين في ذلك الشعر بين النوالين.

التفكر: تصرف القلب في معاني الأشياء لدرك المطلوب.

التفهيم: إيصال المعنى إلى فهم السامع بواسطة اللفظ.

التفريع: جعل شيء عقيب شيء لاحتياج اللاحق إلى السابق. وفي البديع التفريع أن يثبت لمتعلق أمر حكم بعد إثبات ذلك الحكم لمتعلق له آخر على وجه يشعر بالتفريع والتعقيب كقول الكميت من قصيدة يمدح بها أهل بيت رسول الله ﷺ.

أحلامكم لسقام الجهل شافية كما دماؤكم تشفى من الكلب

ففرع على وصفهم بشفاء أحلامهم من داء الجهل وصفهم بشفاء دمائهم من داء الكلب يعني أنتم ملوك وأشراف وأرباب العقول الراجحة والكلب بفتح الكاف في موضعه.

التفرقة: توزع الخاطر للانتقال من عالم الغيب بأي طريق كان. وفي كتب السلوك الفرق ما نسب إليك والجمع ما سلب عنك. ومعناه أن ما يكون كسباً للعبد من إقامة وظائف العبودية وما يليق بالأحوال البشرية فهو فرق وما يكون من قبل الحق من إبداء معان وابتداء لطف وإحسان فهو جمع. ولا بد للعبد منهما فإن من تفرقة له لا عبودية له ومن لا جمع له لا تفرقة له. فقول العبد إياك نعبد. إثبات العبودية وقوله إياك نستعين طلب الجمع. فالتفرقة بداية الإرادة والجمع نهايتها.

باب التاء مع القاف

التقرير: هو البيان الصافي بحيث يعلم المخاطب وكل من يسمعه بسهولة. ومعنى تقرير النبي عليه الصلاة والسلام أنه فعل أحد فعلاً عند رسول الله ﷺ واطلع عليه السلام عليه ولم ينه عنه بل سكت فإن سكوته عليه السلام يدل على صحته وجوازه.

التقسيم: ضم الشيئين أو الأشياء إلى شيء واحد مشترك. وبعبارة أخرى ضم مختص إلى مشترك. وحقيقته أن ينضم إلى مفهوم كلي قيود مختلفة تجامعه إما متقابلة أو غير متقابلة والتقسيم الحقيقي ضم قيود متبائنة في الخلو والاجتماع إلى مقسم والاعتباري ضم قيود متغائرة إلى المقسم كما يقال هذا الإنسان إما كاتب أو ضاحك. والفرق بينه وبين الترديد أن ما به الاشتراك لازم في التقسيم دون الترديد ولهذا قالوا التقسيم عبارة عن إحداث الكثرة في المقسوم أو إحداث الاثنينية في المقسوم.

واعلم أن التقسيم يتصور على أربعة أوجه: **الأول**: أن يلاحظ المقسم والأقسام على التفصيل كما يقسم الوجود إلى وجود الواجب والممكن ووجود الممكن إلى وجود الجوهر والعرض. **والثاني**: أن يلاحظ المقسم والأقسام على الإجمال كما يقسم وجود كل نوع إلى وجودات أفراده. **والثالث**: أن يلاحظ الأقسام على الإجمال دون المقسم كما يقسم الوجود إلى وجودات الأشخاص ووجود الجوهر والعرض إلى وجودات

أنواعهما. **والرابع**: عكس الثالث كما يقسم وجود كل نوع إلى وجود الصنف والشخص ثم التقسيم قد يطلق على الترديد العمدة في طريق التمثيل كما مر في الترديد. وعند أرباب الحساب التقسيم هو القسمة التي سيجيء ذكرها إن شاء الله تعالى.

والتقسيم عند أرباب البديع هو ذكر متعدد ثم إضافة ما لكل إليه على اليقين بخلاف اللف والنشر فإنه ليس هناك إضافة فبين التقسيم واللف والنشر تباين. ومن هذا البيان تبين أن قوله على اليقين مستغنى عنه لا احتياج إليه لإخراج اللف والنشر فتأمل. وأيضاً للتقسيم عندهم معنيان آخران. **أحدهما**: استيفاء أقسام الشيء كقوله تعالى **﴿يهب لمن يشاء أناثاً ويهب لمن يشاء الذكور أو يزوجهم ذكراناً وأناثاً ويجعل من يشاء عقيماً﴾**. **والثاني**: ذكر أحوال الشيء مضافاً إلى كل من تلك الأحوال ما يليق به. والمثال في كتب البديع.

التقدم: كون الشيء أولاً وهو خمسة لأن المتقدم إما أن يكون مجامعاً للمتأخر أو لا ـ الثاني هو التقدم بالزمان كتقدم موسى على عيسى عليهما السلام والأول لا يخلو إما أن يكون المتأخر محتاجاً إليه أو لا ـ والأول إما أن يكون المتقدم علة تامة للمتأخر أو لا. **الأول**: التقدم بالعلية كتقدم طلوع الشمس على وجود النهار. **والثاني**: التقدم بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين. وإن لم يكن المتأخر محتاجاً إلى المتقدم فلا يخلو إما أن يكون التقدم والتأخر بالترتيب بأن يكون شيء أقرب من غيره إلى مبدأ محدود لهما أو لا الأول التقدم بالوضع فهو عبارة عن تلك الأقربية وهو على نوعين: (طبيعي) إن لم يكن المبدأ المحدود بحسب الوضع والجعل بل بحسب الطبع كتقدم الجنس على النوع (ووضعي) إن كان المبدأ بحسب الوضع والجعل كتقدم الصف الأول بالنسبة إلى المحراب على الصف الثاني مثلاً. والثاني التقدم بالشرف وهو في الحقيقة الرجحان بالشرف كتقدم أبي بكر الصديق على عمر الفاروق رضي الله تعالى عنهما.

واعلم أن المتكلمين ذهبوا إلى أن للتقدم قسماً آخر سوى الخمسة المشهورة وسموه بالتقدم الذاتي وهو تقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض والذي اضطرهم على ذلك أنهم رأوا أن تقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض لا يصدق عليه شيء من الأقسام الخمسة المذكورة للتقدم. أما عدم صدق ما وراء التقدم بالزمان فظاهر لعدم اجتماع تلك الأجزاء. وأما عدم صدق التقدم الزماني عليه فلأن مقتضى التقدم الزماني أن يكون المتقدم في زمان سابق والمتأخر في زمان لاحق فلو كان ذلك التقدم زمانياً لزم أن يكون أمس في زمان متقدم واليوم في زمان متأخر عنه وننقل الكلام إلى ذينك الزمانين فيلزم أن يكون هناك أزمنة غير متناهية ينطبق بعضها على بعض وأنه محال. فثبت أن تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض ليس تقدماً زمانياً فاحدثوا تقدماً بالذات وعرفوه بالتقدم بلا واسطة الزمان بأن يكون الأمران غير مجتمعين ويكون أحدهما مقدماً

على الآخر بغير واسطة الزمان. فإن قيل تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض آخر أي تقدم من الأقسام الخمسة المذكورة عند الحكماء. قلنا تقدم زماني لأنه عند الحكماء عبارة عن كون المتقدم قبل المتأخر قبلية تقتضي عدم اجتماعهما والجزء المتقدم من الزمان بالنسبة إلى الجزء المتأخر منه كذلك فلا يلزم المحذور. وليس المراد منه أن يكون كل من المتقدم والمتأخر في زمان على حدة حتى يلزم المحذور. وإنما سمي هذا التقدم بالزمان إما لأن في أكثر أفراده تقدم بواسطة الزمان أو لأن هذا التقدم لا يوجد بدون الزمان لأن كلاً من المتقدم والمتأخر إما زمان أو زماني. وقال مولا زاده رحمه الله وقيل هذا التقدم طبيعي وليس ببعيد عن الصواب فإن الجزء السابق من الزمان لكونه معداً للجزء اللاحق منه مقدم عليه طبعاً انتهى.

وقال الحكيم صدرا في الشواهد الربوبية إن ها هنا نحوين آخرين من أقسام التقدم والتأخر سوى الخمسة المشهورة أحدهما التقدم بالحق والآخر التقدم بالحقيقة ولكل من هذين برهان واحد يحوجان إلى كلام مفصل لا يليق بهذا المختصر إيراده ونحن نشير إلى الأول بأن الحق باعتبار تخليته من أسمائه وتنزله في مراتب شؤونه التي هي أنحاء وجودات الأشياء يتقدم ويتأخر بذاته لا بشيء آخر فلا يتقدم متقدم ولا يتأخر متأخر إلا بحق لازم وقضاء حتم وإلى الثاني بأن الجاعل والمجعول إذا كان لكل منهما شيئية ووجود فتقدم الشيئية على الشيئية من جهة اتصافهما بالوجود تقدم بالحقيقة. وأما تقدم الوجود على الماهية فليس مرجعه إلا إلى كون الوجود موجوداً بالذات والماهية بالعرض كحال الشخص وظله أو عكسه في المرآة. وإما التأخر فيعلم بالقياس على التقدم كما لا يخفى.

وفي وجوب تقدم العلة التامة على معلولها مغالطة مشهورة وهي أنه لا يحب تقدم العلة التامة على معلولها. وبيان ذلك يمكن بوجهين: **الأول**: أنه لا شك في أن مجموع الأشياء من حيث هو مجموع معلول لاحتياجه إلى أجزائه فعلته التامة لا يخلو إما أن يكون خارجاً عنه أو داخلاً فيه أو نفسه لا سبيل إلى الأول إذ لا شيء خارج عن هذا المعلول المفروض. ولا إلى **الثاني**: لاحتياج ذلك المعلول إلى أمر آخر فتعين. **الثالث**: لا يقال يمكن حله بأن جميع الأشياء المفروضة من حيث الإجمال معلول ومن حيث التفصيل علة فتغاير حيثية عليته بحيثية معلوليته فلا يلزم كون العلة التامة عين المعلول وبأن مجموع الأشياء لو كان علة لنفسه لكان واجباً إذ الواجب هو ما لا يحتاج في وجوده إلى غيره لأنا نقول من الأول بأنا نأخذ جميع الأشياء على وجه لا يعتبر فيه الهيئة أو أمر آخر له يغاير نفسه بل على وجه اعتبر معلولاً بذلك الوجه ولا خفاء في إمكان هذا الاعتبار تأمل. **وعن الثاني**: فبأن يقال الواجب الوجود هو الموجود الذي لا يحتاج إلى غيره وكون مجموع الأشياء موجوداً محل بحث وحلها أنهم جوزوا عدم تقدم

العلة التامة المفسرة بجميع ما يتوقف عليه وجود الشيء فلا مغالطة. الثاني من الوجهين: أن العلة التامة في المعلولات المركبة من المادة والصورة متأخرة عنها تأخراً ذاتياً إذ نسبة المعلول المركب من المادة والصورة إلى العلة التامة نسبة الجزء إلى الكل لأن مجموع المادة والصورة ليس عين العلة التامة لكون الفاعل أيضاً جزءاً منها مع خروجه عن المعلول وليس خارجاً عنها أيضاً إذ لا وجه لخروج المركب عن شيء مع دخول كل واحد من أجزاء ذلك الشيء فتعين أن يكون المعلول المركب من المادة والصورة جزءاً من العلة التامة فتكون العلة التامة متأخرة عن المعلول تأخراً بالذات. ومن ها هنا يعلم عدم صحة تقسيم العلة المطلقة المفرقة بما يتوقف عليه وجود الشيء إلى التامة والناقصة وحلها هو منع استحالة كون المجموع المركب من المادة والصورة خارجاً عن العلة التامة مع دخول كل من أجزائه كالخمسة بالنسبة إلى العشرة فإنها خارجة عن العشرة مع دخول كل واحد من الوحدات فيها كما قالوا فافهم.

قال الزاهد في حواشيه على الرسالة القطبية المعمولة في التصور والتصديق فإن قلت التقدم عند القوم منحصر في التقدمات الخمس المشهورة وتقدم المعروض على العارض ليس شيئاً منها. أما التقدم بالزمان والتقدم بالشرف فظاهر. وأما غيرهما فلأن التقدم بالطبع تقدم بحسب لوجود. والتقدم بالعلية تقدم بحسب الوجوب. والتقدم بالرتبة ما يصح فيه أن يكون المتقدم متأخراً والمتأخر متقدماً قلت هذا التقدم ورآء تلك التقدمات كما صرح به المحقق الطوسي في نقد التنزيل. وقد عبر الشيخ في الهيئات الشفاء عن هذا التقدم بالتقدم بالذات. وبعضهم عبر عنه بالتقدم بالماهية. والقوم إنما حصروا التقدم الذي هو بحسب الوجود انتهى.

وقال في الأسفار أن التقدم والتأخر في معنى ما يتصور على وجهين:

أحدهما: أن يكون بنفس ذلك المعنى حتى يكون ما فيه التقدم وما به التقدم شيئاً واحداً كتقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض فإن القبليات والبعديات فيها بنفس هوياتها المتجددة المنقضية لذاتها لا بأمر عارض لها كما سيعلم في مستأنف الكلام إن شاء الله العزيز العلام. والآخر أن لا يكون بنفس ذلك المعنى بل بواسطة معنى آخر فيفترق عند ذلك ما فيه التقدم عن ما به التقدم كتقدم الإنسان الذي هو الأب على الإنسان الذي هو الابن لا في معنى الإنسانية المقول عليهما بالتساوي بل في معنى آخر هو الموجود والزمان أو الزمان فما فيه التقدم والتأخر فيهما هو الوجود أو الزمان وما به التقدم والتأخر هو خصوص الأبوة والبنوة كما أن تقدم بعض الأجسام على بعض لا في الجسمية بل في الوجود فكذلك إذا قيل إن العلة متقدمة على المعلول فمعناه أن وجودها متقدم على وجوده وكذلك تقدم الاثنين على الأربعة وأمثالها فإن لم يعتبر الوجود لم يكن تقدماً. والتأخر والكمال والنقص والقوة والضعف في الوجودات بنفس هوياتها لا

بأمر آخر. وفي الأشياء والماهيات بنفس وجوداتها لا بأنفسها انتهى.

التقابل: من قال بانحصاره في الأعراض عرفه بعدم إمكان اجتماع الأمرين في موضوع واحد من جهة واحدة. ومن قال بجوازه في الجواهر أيضاً قال عند تعريفه في محل مقام في موضوع لكون المحل أعم من الموضوع واعلم أن بعض الحكماء قالوا بتقابل التضاد بين الصور النوعية التي من الجواهر يعني أن تقابل التضاد قد يكون في الأعراض كالسواد والبياض. وقد يكون في الجواهر كالصور النوعية وإن كان بعض أقسام التقابل كالتقابل بالعدم والملكة مختصاً بالأعراض. ولهذا أخذ الموضوع في تعريفه فاحفظه. والتقابل أقسام أربعة لأن الأمرين إما وجوديان أو لا. وعلى الأول إما أن يكون تعقل كل منهما بالقياس إلى الآخر فهما المتضائفان. والتقابل بينهما تقابل التضايف. أولاً فهما المتضادان والتقابل بينهما تقابل التضاد. وعلى الثاني يكون أحدهما وجودياً والآخر عدمياً فإما أن يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي فهما العدم والملكة والتقابل بينهما تقابل العدم والملكة أولاً فهما السلب والإيجاب والتقابل بينهما تقابل الإيجاب والسلب. والمراد بالوجودي ها هنا ما لا يكون السلب والعدم جزءاً من مفهومه سواء كان موجوداً في الخارج أو لا فهو بهذا المعنى أعم من الموجود فإن مثل الخلاء والعنقاء وشريك الباري وجودي لا موجود والوجودي بمعنى الموجود مساو له فافهم.

تقابل العدم والملكة: كون الشيئين بحيث يكون أحدهما عدم الآخر عن موضوع قابل للوجودي كالعمى والبصر فإن العمى عدم البصر عما من شأنه أن يكون بصيراً.

تقابل التضاد: كون الشيئين الوجوديين متقابلين بحيث لا يكون تعقل كل منهما بالقياس إلى الآخر سواء كان بينهما غاية البعد والخلاف كالسواد والبياض أولاً كالحمرة والسواد ويقال لهما الضدان المشهوريان. وقد يشترط في الضدين أن يكون بينهما غاية البعد والخلاف ويسميان بالضدين الحقيقيين كالسواد والبياض.

تقابل التضايف: كون الشيئين الوجوديين متقابلين بحيث يكون تعقل كل منهما بالنسبة إلى الآخر كالأبوة والبنوة المتقابلتين باعتبار وجودهما في الخارج في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة على مذهب من قال بوجود الإضافات في الخارج وأما على مذهب من قال بعدمهما مطلقاً التقابل بينهما باعتبار اتصاف المحل بهما في الخارج.

تقابل الإيجاب والسلب: كون النسبتين متقابلتين بحيث يكون إحداهما إيجابية والأخرى سلبية مثل زيد إنسان وزيد ليس بإنسان.

واعلم أن التقابل بين الإيجاب والسلب إنما يتحقق في الذهن دون الخارج لأن التقابل نسبة وتحقق النسبة فرع تحقق المنتسبين وأحد النسبتين في هذا القسم من التقابل سلب والسلوب اعتبارات عقلية لها اعتبارات لفظية فالنسبة بينهما إنما كانت في اعتبار العقل لا في الواقع. وأما عدم الملكة فله حظ من التحقق باعتبار أنه عدم أمر موجود له قابلية التلبس بمقابل هذا العدم وهذا القدر من التحقق الاعتباري كاف في تحقق النسبة في الخارج لأن لكل شيء مرتبة الوجود ومرتبة النسبة في الوجود وهي كونها منتزعة من أمور متحققة في الخارج أي نحو كان من التحقق أي سواء كان تحققها لأنفسها أو تحققها لغيرها.

التقطيع: في اللغة جعل الشيء قطعة قطعة. وفي اصطلاح العروض أن يجعل ألفاظ البيت منفصلاً متجزياً على وجه يكون كل مقدار من ألفاظه موازناً بأجزاء البحر الذي يكون ذلك البيت من ذلك البحر.

التقليل: في التاج (باندكي وانمودن)[١]. فمعنى قولهم ورب للتقليل أنه لإنشاء التقليل أي لإحداث أن المتكلم يستقل بدخوله وإن كان كثيراً في الواقع تقول في جواب من قال ما لقيت رجلاً رب رجل لقيته أي لا تنكر لقائي للرجال بالمرة فإني لقيت منهم شيئاً وإن كان قليلاً.

التقتير: النقصان.

التقريب: سوق الدليل على وجه يستلزم المطلوب فعدم تمام التقريب سوق الدليل لا على الوجه المذكور بأن كان المطلوب غير لازم واللازم غير مطلوب.

التقليد: إتباع الإنسان غيره فيما يقول بقول أو بفعل معتقداً للحقيقة فيه من غير نظر وتأمل في الدليل كان هذا المتتبع جعل قول الغير أو فعله قلادة في عنقه. وذهب كثير من العلماء وجميع الفقهاء إلى صحة إيمان المقلد وترتب الأحكام عليه في الدنيا والآخرة ومنعه الشيخ أبو الحسن والمعتزلة وكثير من المتكلمين ودلائل الفريقين في مطولات علم الكلام.

ثم اعلم أن التقليد على ضربين صحيح وفاسد فالصحيح أن يقول لا إله إلا الله أو أشهد أن لا إله إلا الله محمد رسول الله. فيقال له ما قلت فقال إني وجدت المؤمنين يقولون هذه الكلمة فيكونون مسلمين عند الله تعالى فقلتها أيضاً لأكون مسلماً فهو مؤمن. والفاسد هو أن يقول ذلك فقيل له ما قلت فقال قلت ما قالوا ولا أدري ما هي فهو ليس بمؤمن لأنه لا يعرف الله تعالى فكيف يصدقه.

---

(١) جعله قليلاً.

التقديس: لغة التطهير واصطلاحاً تنزيه الحق عن كل ما لا يليق بجنابه وعن النقائص الكونية وعن جميع ما يعد كمالا بالنسبة إلى غيره من الموجودات مجردة كانت أو غير مجردة وهو أخص من التسبيح كيفية وكمية أي أشد تنزيهاً منه وأكثر. ولذلك آخر عنه في قولهم سبوح قدوس.

التقوى: لغة الاتقاء وهو اتخاذ الوقاية. واصطلاحاً الاحتراز بطاعة الله تعالى عن عقوبته. وقيل التقوى التحامي أي الاحتراز عن المحرمات فقط.

التقرر: ما هو وجود الشيء ذهناً أو خارجاً وامتيازه عما عدا في نفس الأمر مع قطع النظر عن فرض فارض واعتبار معتبر فهو أعم من الثبوت لأنه عبارة عن الوجود الخارجي فقط وموضوع لهذا النحو من الوجود وقد يذكر الثبوت ويراد به التقرر المذكور مجازاً.

تقرر الذات: في الجعل إن شاء الله تعالى.

التقدير: في اللغة إنذاره كردن. وعند أرباب العربية إسقاط اللفظ مع الإبقاء في النية ـ والحذف أعم منه لعدم اشتراط هذا الإبقاء فيه.

ثم اعلم أن تقدير الشيء في نفسه أو في محل لا يتصور إلا بعد إمكان وجوده في نفسه أو في ذلك المحل. ولهذا قالوا إن الإمام لو استخلف أمياً فيما بعد الركعتين الأوليين تفسد صلاة الكل لأن القراءة فرض في جميع الصلاة تحقيقاً أو تقديراً وحين استخلف أمياً فيما بعد الأوليين لم توجد القراءة فيه لا تحقيقاً كما هو الظاهر ولا تقديراً لأن الأمي عاجز عنها وتقديرها إنما يصح في القادر عليها لا في العاجز عنها وإنما يثبت تقديرها لو أمكن تحقيقها فلم توجد تقديراً أيضاً فلم توجد في جميع الصلاة لا تحقيقاً ولا تقديراً فلم يصلح الأمي خليفة له فتفسد صلاة الأمي والمقتدين وصلاة الإمام أيضاً على أن الإمام لما اشتغل باستخلاف من لا يصلح خليفة له فهذا الاشتغال أيضاً مفسد لصلاته. وإنما قلنا إن القراءة فرض في جميع الصلاة لقوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة إلا بالقراءة كقوله ﷺ لا صلاة إلا بالطهارة وكل ركعة صلاة فلا تخلو عن القراءة إما تحقيقاً كما في الأوليين أو تقديراً كما في ما بعدهما لقوله عليه الصلاة والسلام القراءة في الأوليين قراءة في الأخريين وليس شيء منهما موجوداً في الأمي.

وبما حررنا يندفع ما قيل إن القراءة ليست بواجبة فيما بعد الأوليين فكيف تجب في جميع الصلاة. وحاصل الاندفاع أن القراءة في الأوليين أغنت عن القراءة فيما بعدهما لما روي أن القراءة في الأوليين قراءة في الأخريين فكأنها واقعة فيما بعد الأوليين أيضاً. ومعنى عدم وجوب القراءة فيما بعد الأوليين عدمها تحقيقاً لا عدمها مطلقاً فافهم واحفظ وكن من الشاكرين فإنه أنفع في شرح الوقاية.

التقادم: (كهنه شدن)[1]. وتكلموا في حد التقادم وأبو حنيفة رضي الله عنه لم يقدر في ذلك وفوضه إلى رأي القاضي في كل عصر. وعن محمد رحمه الله أنه قدره بشهر وهو رواية عن أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله وهو الأصح. وهذا إذا لم يكن بين القاضي وبينهم مسيرة شهر. وأما إذا كان بين القاضي وبينهم مسيرة شهر فتقبل شهادتهم. والتقادم في حد الشراب كذلك عند محمد رحمه الله وعندهما يقدر بزوال الرائحة والإقرار لا يمتنع بالتقادم خلافاً لزفر رحمه الله.

التقديم: مصدر متعد وهو نقل الشيء من مكانه إلى ما قبله فإن قلت إنهم يقولون إن تقديم المسند إليه على الخبر يكون لوجوه. إما لكون ذكره أهم وإما لكونه أصلاً إلى غير ذلك فكيف يصح إطلاق التقديم على المسند إليه. ألا ترى أنه قائم في مكانه لا أنه كان مؤخراً فقدم لغرض من الأغراض قلنا إن التقديم على نوعين: **أحدهما**: تقديم معنوي ويسمى التقديم على نية التأخير أيضاً. **وثانيهما**: تقديم لفظي ويسمى التقديم لا على نية التأخير والتقديم المعنوي تقديم أمر كان مؤخراً مع بقاء اسمه ورسمه الذي كان قبل التقديم كتقديم الخبر على المبتدأ وتقديم المفعول على الفعل ونحو ذلك مما يبقى له مع التقديم اسمه ورسمه السابق. ولما كان في هذا النوع معنى التقديم متحققاً سمي بالتقديم المعنوي والتقديم اللفظي أن تقصد إلى كلمة صالحة لأن يؤتى في صدر الكلام تارة ولأن تؤخر أخرى فتجعله في صدر الكلام عمد الغرض من الأغراض ولما لم يكن في هذا القسم معنى التقديم سمي بالتقديم اللفظي وتقديم المسند إليه من القسم الثاني. وقال أفضل المتأخرين الشيخ عبد الحكيم رحمه الله في حواشيه على المطول إن التقديم من صفات اللفظ وتقسيمه إلى المعنوي واللفظي باعتبار تحقق معنى التقديم وهو نقل الشيء من مكانه إلى ما قبله وهو متحقق في الأول دون الثاني كتقسيم الإضافة التي هي من صفات اللفظ إليهما باعتبار تحقق معنى الإضافة وهو الاختصاص في المعنوية دون اللفظية انتهى وعليك قياس التأخير على التقديم.

باب التاء مع الكاف

تكليف العبد بما لا يطاقه غير واقع: على ما هو رأي المحققين. وروي عن إمام الحرمين والإمام الرازي جواز التكليف بالمحال بل وقوع التكليف به بدليل أن أبا لهب كلف بالإيمان وهو تصديق النبي ﷺ في جميع ما علم مجيئه به ومن جملته أنه لا يؤمن فقد كلف بأن يصدقه في أن لا يصدقه وإذعان ما وجد في نفسه خلافه مستحيل قطعاً فقد وقع التكليف بالمحال.

---

(١) أصبح عتيقاً أو قديماً.

وأجيب بأن الإيمان في حقه هو التصديق بما عدا هذا الأخبار. ولا يخفى ما فيه من اختلاف الإيمان بحسب اختلاف الأشخاص وهو باطل لأن الإيمان حقيقة واحدة لا يتصور اختلافها بحسب الأشخاص. والجواب الصواب الذي اختاره السيد السند قدس سره أن المحال إذعان أبي لهب بخصوص أنه لا يؤمن وإنما يكلف به إذا وصل إليه ذلك المخصوص وهذا الوصول ممنوع. وأما إذا كان التكليف قبل وصول ذلك المخصوص إليه فالواجب عليه هو الإذعان الإجمالي إذ الإيمان هو التصديق إجمالاً فيما علم إجمالاً وتفصيلاً فيما علم تفصيلاً ولا استحالة في الإذعان الإجمالي.

واعلم أنه قد اشتهر أن الشيخ أبا الحسن الأشعري ذهب إلى جواز التكليف بالمحال بل إلى وقوعه لكن لم يثبت تصريحه به. وقيل وجه الشهرة أن عنده أصلين موهمين إلى ذلك الجواز والوقوع. **الأول**: أنه لا تأثير لقدرة العبد عنده في أفعاله فهي مخلوقة لله تعالى ابتداء. **والثاني**: أن القدرة عنده مع الفعل لا قبله والتكليف قبل الفعل فلا يكون حينئذ الاستطاعة والقدرة على الفعل. والتكليف بغير المقدور تكليف بالمحال فيعلم من ها هنا أن عند الشيخ تكليفاً بما لا يطاق بهذا الاعتبار.

ولا يخفى أن ما هو المشهور من نسبة جواز التكليف بما لا يطاق إلى الشيخ الأشعري بناء على الأصلين المذكورين غلط فاحش لأنه لا معنى لتأثير العبد عنده في أفعاله إلا القصد إليه باختياره وإن لم يخلق الله تعالى الفعل عقيب قصده. ومراد الشيخ بأن قدرة العبد غير مؤثرة أنها غير موجودة للفعل فالعبد مؤثر في أفعاله بوجه دون وجه. والتكليف إنما يعتمد على سلامة الأسباب لا على القدرة المقارنة فلا يلزم التكليف بما لا يطاق. ولأنه لو كان عدم تأثير القدرة الحادثة وكونها غير سابقة على الفعل موجباً لكون الفعل مما لا يطاق لكان كل تكليف بكل فعل تكليفاً بما لا يطاق عنده وهو لا يقول به.

بل توجيه ما اشتهر من أن تكليف ما لا يطاق واقع عند الأشعري أن ما لا يطاق على ثلاث مراتب. **الأولى**: ما يمتنع في نفسه كجمع الضدين وإعدام القديم وقلب الحقائق وهي أعلى مراتبه. والتكليف بها لا يجوز ولا يقع بالاتفاق من المحققين من أصحابنا وإن جوزه الإمامان رحمهما الله تعالى كما مر آنفاً. **وثانيهما**: ما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد عادة بأن لا يكون من جنس ما تتعلق به القدرة الحادثة كخلق الجواهر أو يكون لكن من نوع أو صنف لا يتعلق به التكليف كحمل الجبل والطيران إلى السماء. وهذه المرتبة أوسط مراتبه والتكليف بها لا يقع اتفاقاً بشهادة الآيات والاستقراء لكن يجوز عندنا خلافاً للمعتزلة. **وثالثها**: ما يمكن من العبد لكن تعلق بعدمه علمه تعالى وإرادته فلا يقع ذلك الفعل البتة وإلا يلزم جهله تعالى وتخلف المراد عن الإرادة. فامتنع بذلك تعلق القدرة الحادثة أي قدرة العبد والتكليف بهذه المرتبة

الأولى جائز وواقع بالاتفاق فإن من مات على كفره من أخبره الله تعالى بعدم إيمانه يعد عاصياً إجماعاً ولو لم يقع التكليف به لم يعد عاصياً فما قيل إن تكليف ما لا يطاق واقع عند الأشعري المراد به أن التكليف بما تعلق علمه تعالى وإرادته بعدمه واقع وهو مما لا يطاق كما علمت وليس المراد أن التكليف بالممتنع لذاته وما لا يمكن من العبد عادة واقع عنده كيف وهو مخالف لقوله تعالى: **﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾**. وبشهادة الاستقراء أيضاً.

تكبيرات التشريق: في أيام التشريق.

التكاثف: أن ينقص مقدار الجسم من غير أن ينفصل عنه جزء. وقد يطلق على الاندماج وهو أن تتقارب الأجزاء بحيث يخرج ما بينها من الجسم الغريب كالقطن الملفوف بعد نقشه الخارج عنه الهواء وقد يطلق على غلظ القوام.

التكوين: مذكور في الأحداث والتقابل بينه وبين الإبداع تقابل التضادان كانا وجوديين بأن يكون الإبداع عبارة عن كون الشيء خالياً عن المسبوقية بمادة ـ والتكوين عبارة عن المسبوقية بمادة وإن كان أحدهما وجودياً والآخر عدمياً يكون تقابل الإيجاب والسلب. وقال وجيه العلماء والملة والدين العلوي قدس سره ونور مرقده الفرق بين التكوين والتسخير أن التكوين سرعة الوجود من العدم وليس فيه انتقال من حالة إلى حالة والتسخير هو الانتقال من حالة إلى حالة.

التكوين غير المكون: عندنا خلافاً للأشعري. والعلامة التفتازاني رحمه الله قال في شرح العقائد وأن يصح القول بأن خالق سواد هذا الحجر أسود وهذا الحجر خالق السواد إذ لا معنى للخالق والأسود إلا من قام به الخلق والسواد وهما واحد ومحلهما واحد انتهى. حاصله أن التكوين والخلق مترادفان فلو كان التكوين عين المكون لكان التكوين والخلق عين السواد مثلاً ويكون من قام به الخلق والتكوين عين من قام به السواد فيلزم أن يكون خالق سواد هذا الحجر أسود وأيضاً يلزم أن يكون هذا الحجر خالقاً للسواد لأن السواد قائم بالحجر والسواد والخلق واحد فيكون الخلق قائماً بالحجر فيكون الحجر خالقاً للسواد وهو باطل بالاتفاق فافهم.

التكثير: قال أهل التصريف باب التفعيل للتكثير غالباً. ثم التكثير إما في الفعل نحو حولت وطوفت. أو في الفاعل نحو موت الإبل. أو في المفعول نحو غلقت الأبواب. فإن فقد ذلك لم يسغ استعماله فلذلك كان موتت الشاة لشاة واحدة خطأ لأن هذا الفعل لا يستقيم تكثيره بالنسبة إلى الشاة إذ لا يستقيم تكثيرها وهي واحدة وليس ثم مفعول ليكون التكثر له. وقال بعض الشارحين للشافية أن المراد بالتكثير في المفعول إنه لا يستعمل غلقت بالتضعيف إلا إذا كان المفعول جمعاً حتى لو كان واحداً وغلق مرات

كثيرة لم يستعمل إلا غلق بلا تضعيف إلا على سبيل المجاز.

التكرار: إتيان شيء مرة بعد أخرى.

التكلم: يفسد الصلاة قليلاً كان أو كثيراً عامداً أو ناسياً أو ساهياً قبل أن يقعد قدر التشهد. وإما بعد القعود قدره فلا، فإن قيل إن السلام للخروج عن الصلاة قبل القعود المذكور إن كان عمداً فهو مفسد للصلاة وإن كان سهواً فلا مع أنه كلام في الحالتين فلم جعل هذا الكلام عفواً في حالة السهو قلنا السلام من اذكار الصلاة إذ في التشهد يسلم على النبي عليه الصلاة والسلام وعلى عباد الله الصالحين وهو من أسماء الله تعالى وإنما أخذ حكم الكلام لكاف الخطاب وإنما يتحقق معنى الخطاب فيه عند القصد فاعتبرناه ذكراً عند النسيان وكلاماً عند العمد عملا بالشبيهين.

باب التاء مع اللام

التلميح: أن يشار في فحوى الكلام إلى قصة أو شعر من غير أن يذكر صريحاً.

التلبيس: ستر الحقيقة وإظهارها بخلاف ما هي عليه.

التلطف: أن يذكر ذات أحد المتضائفين مجردة عن الإضافة في تعريف المتضائف الآخر.

التلويح: كناية تكون الوسائط فيها كثيرة من لوح إذا أشار عن بعيد.

التلفيف: عند علماء البديع هو مراعاة النظير.

تلقي الجلب: مكروه. يقال جلب الشيء إذا جاء من بلد إلى بلد آخر. وهو يحتمل أن يكون الجلب جمع الجالب كالخدم جمع الخادم. ويحتمل أن يكون بمعنى المجلوب كالنشر بمعنى المنشور. فالمجلوب إذا قرب من بلد تعلق به حق العامة فيكره أن يستقبل البعض ويشتريه ويمنع العامة عن شراه. هذا إنما يكره إذا كان يضر بأهل البلد وإن كان لا يضر بذلك فإنه لا يكره إلا إذا لبس السعر على الواردين واشترى منهم بأرخص من سعر المصر وهم غير عالمين به فحينئذ يكره كذا في شرح الكنز.

باب التاء مع الميم

التمليح: التلميح.

التمليك: (كسى رامالك چيزي كردانيدن)[١]. وجمعه التمليكات وهي أربعة أنواع. تمليك العين بالعوض وهو البيع. وتمليك العين بلا عوض وهو الهبة. وتمليك المنفعة بالعوض وهو الإجارة. وتمليك المنفعة بلا عوض وهو العارية.

تمام المشترك: قيل المراد به مجموع الأجزاء المشتركة بين الماهية ونوع آخر كالحيوان فإنه مجموع الجوهر والجسم النامي والحساس والمتحرك بالإرادة وهي أجزاء مشتركة بين الإنسان والفرس. وهذا التفسير منتقض بالأجناس البسيطة فإنه لايتصور فيها مجموع الأجزاء لاستلزامه التركيب. والأولى أن يقال إن تمام المشترك هو تمام الجزء المشترك الذي لا يكون وراءه جزء مشترك بينهما أي جزء مشترك لا يكون جزء مشترك خارجاً عنه بل كل جزء مشترك يكون بينهما إما أن يكون نفس ذلك الجزء أو جزءاً منه كالحيوان فإنه تمام الجزء المشترك بين الإنسان والفرس. إذ لا جزء مشترك بينهما إلا وهو إما نفس الحيوان أو جزء منه كالجوهر والجسم والجسم النامي والحساس والمتحرك بالإرادة. فكل منها وإن كان مشتركاً بين الإنسان والفرس إلا أنه ليس تمام الجزء المشترك بينهما بل بعضه وإنما يكون تمام المشترك بينهما هو الحيوان المشتمل على الكل - والجسم النامي تمام المشترك بين الإنسان والشجر - والجسم تمام المشترك بين الإنسان والحجر - والجوهر تمام المشترك بين الإنسان والعقل - إذ ليس وراء كل من الجسم النامي والجسم والجوهر بين الإنسان والشجر وبينه وبين الحجر وبينه وبين العقل مشتركاً بل هو أو جزءه. ولما كان حمل ما قيل على هذا ممكناً وإن كان غير ظاهر قلنا والأولى لا والحق فافهم.

التمدن: هو الاجتماع مع بني النوع يتعاونون ويتشاركون في تحصيل الغذاء واللباس والمسكن وغيرها. وزيادة التفصيل في المدني إن شاء الله تعالى.

التماس: بالعين المهملة المشددة من المس وهو الملاقاة بحسب اللمس.

التمرن: الاعتياد.

التميز: في اللغة (فرق كردن وجداتمودن)[٢]. وعند النحاة هو اسم يرفع الإبهام

---

(١) جعل شخص يملك شيئاً.

(٢) التفريق والفصل.

المستقر بحسب الوضع عن ذات مذكورة أو مقدرة في نسبة في جملة أو ما يشابهها وحال تميز العدد في اسم العدد.

التمني: في المطول هو طلب حصول شيء على سبيل المحبة. والفرق بين العرض والتمني من وجهين: **أحدهما**: أن العرض يستدعي مخاطباً يعرض عليه والتمني لا يستدعيه. إذ قد يقول المنفرد إلا ماء أشربه كما تقول ليت لي ماء أشربه - **والثاني**: أن العرض إنما يكون في نفع المخاطب والتمني لا يلزمه لأنه قد يتمنى ما يقتصر نفعه عليه. والتمني يستعمل في المحالات والممكنات التي لا طماعية في وقوعها. بخلاف الترجي فإنه يستعمل في الممكنات التي لا وثوق بحصولها. واعلم أن تعريف التمني بما ذكر تعريف بالأعم لأنه يدخل فيه طلب شيء على سبيل المحبة مع التوقع أو الطماعية في وقوعه مع أنه ليس تمنياً إلا أنهم جوزوه في التعريفات الناقصة لأنه ليس المراد امتياز المعرف عن جميع ما عداه. والفرق بين التوقع والطمع أن التوقع هو انتظار شيء وقع أو قرب وقوعه - والطمع هو إرادة شيء بعد وقوعه.

التمتع: الانتفاع. وفي الفقه هو الجمع بين أفعال الحج والعمرة في أشهر الحج في سنة واحدة بإحرامين بتقديم أفعال العمرة من غير أن يلم بأهله إلماماً صحيحاً. وطريقه أن يحرم بعمرة من الميقات فيطوف البيت للعمرة ويسعى بين الصفا والمروة ويحلق أو يقصر وقد حل من العمرة إذا لم يسق الهدي مع نفسه ويقطع التلبية بأول الطواف أي حين استلم الحجر الأسود في أول شوط ثم يحرم بالحج يوم التروية من الحرم ويحج ويذبح وإن كان عاجزاً عن الذبح يصوم ثلاثة آخرها يوم عرفة وسبعة إذا فرغ من أفعال الحج وإذا ساق الهدي لا يكون حلالاً فبعد الفراغ عن أفعال العمرة يحرم بالحج ويسوق الهدي - فإذا حلق يوم النحر حل عن إحراميه والإلمام العود إلى بلده.

والمتمتع: إذا عاد إلى بلده بعد العمرة فإن لم يسق الهدي بطل تمتعه ولا يجب عليه دم التمتع وإن ساق الهدي لا يبطل تمتعه فقولهم من غير أن يلم ذكر الملزوم وإرادة اللازم وهو بطلان التمتع - فإذا ساق الهدي والحق بأهله لا يكون إلمامه صحيحاً لأنه لا يجوز له التحلل كما عرفت فيكون عوده واجباً فلا يكون إلمامه صحيحاً فإذا عاد وأحرم بالحج كان متمتعاً. فالمتمتع نوعان: **أحدهما**: من لا يسوق الهدي. **والثاني**: من يسوقه ولكل منهما أحكام كما عرفت.

التماثل: في التباين.

التمثيل: قسم من الحجة فهو حجة يقع فيه بيان مشاركة جزئي لجزئي آخر في علة الحكم ليثبت ذلك الحكم في الجزئي الأول. وبعبارة أخرى هو حجة يقع فيه تشبيه جزئي لجزئي في معنى مشترك بينهما ليثبت الحكم في المشبه مثل الحرمة الثابتة في

المشبه به المعلل بذلك المعنى كما يقال النبيذ حرام لأن الخمر حرام وعلة حرمته الاسكار وهو موجود في النبيذ. وقد يطلق التمثيل على ذلك البيان أو التشبيه تسامحاً تنبيهاً على أن تسمية هذا القسم من الحجة بالتمثيل ليس على سبيل الارتجال أي بلا مناسبة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي بل على سبيل النقل بملاحظة المناسبة بينهما. ومن هذا القبيل ما قالوا إن التمثيل إثبات حكم واحد في جزئي آخر لعلة جامعة بينهما. والفقهاء يسمونه قياساً والجزئي الأول أي الملحق فرعاً والثاني أي الملحق به أصلاً والمشترك علة وجامعاً كما يقال العالم مؤلف فهو حادث كالبيت يعني أن البيت حادث لأنه مؤلف وهذه العلة موجودة في العالم فيكون حادثاً.

التمانع: في لا نقائض للتصورات.

باب التاء مع النون

التنافر: من النفرة. وعند أرباب المعاني أن يكون الكلمات باجتماعها ثقيلة على اللسان. والتنافر في الكلمة وصف فيها بوجب ثقلها على اللسان وعسر النطق بها مثل الهعخع ومستشزرات.

التنازع: (با يكديگر خصومة كردن)[1] ـ ومراد النحاة بتنازع العاملين مثلاً في اسم الظاهر أنهما يتوجهان بحسب المعنى إليه ويصح أن يكون ذلك الاسم مع وقوعه في ذلك الموضع معمولاً لكل واحد منهما. وهذا هو التنازع الذي يكون طريق قطعه إضمار الفاعل.

التنصيف: في الحساب تحصيل نصف العدد صحيحاً أو كسراً.

التنبيه: اعلام ما في ضمير المتكلم للمخاطب. ويطلق أيضاً على استحضار ما سبق وانتظار ما سيأتي.

التنويه: (بلند كردن وافشا كردن)[2].

التنوين: مصدر من باب التفعيل يقال نونته أي أدخلته نوناً. وهو في اصطلاح النحاة نون ساكنة تتبع حركة آخر الكلمة لا لتأكيد الفعل ثم للنون المذكورة اسمان (التنوين) و (الحدث) وإنما سميت بهما لأن التنوين لكونه مصدراً يدل على معنى الحدوث والعروض. ولهذا سماه سيبويه حدثاً تسمية الدال باسم المدلول فسميت تلك الواو بهما ليدل كل من ذينك الاسمين المذكورين على حدوث تلك النون وعروضها.

---

(١) التخاصم من شخص آخر.

(٢) الرفع والإفشاء.

ثم التنوين على خمسة أقسام: **أحدها**:

تنوين التمكن: وهو تنوين يدل على إمكنية الاسم أي كون الاسم عديم المشابهة بالفعل بالوجهين المعتبرين في منع الصرف. ولما لم يتصور معناه في غير المنصرف لم يدخله وصار ممنوعاً عنه. **وثانيهما**:

تنوين التنكير: وهو تنوين يدل على أن مدخوله غير معين نحو صه أي إسكت سكوتاً ما في وقت ما. وهو فارق بين المعرفة والنكرة. ولا بأس أن يكون تنوين واحد يفيد التمكن والتنكير كالتنوين في رجل فإذا جعلته علماً كان متمحضاً للتمكن كما ذهب إليه نجم الأئمة الشيخ الرضي الاسترآبادي رحمه الله. **وثالثها**:

تنوين العوض: وهو تنوين يلحق الاسم عوضاً عن المضاف إليه لمناسبة بينهما وهي التعاقب أي مجيء كل واحد منهما عقيب سقوط الآخر مثل حينئذٍ ويومئذٍ أي حين إذ كان كذا ويوم إذ كان كذا. فكل واحد من الحين واليوم مضاف إلى إذ - وإذ كانت مضافة إلى الجملة التي بعدها فلما حذف الجملة للتخفيف الحق بها التنوين عوضاً عن الجملة لئلا تبقى الكلمة ناقصة. **ورابعها**:

تنوين المقابلة: وهو تنوين يقابل نون جمع المذكر السالم كمسلمات. فإن الألف فيه علامة الجمع كما أن الواو علامة في جمع المذكر السالم ولم يوجد فيه ما يقابل النون في ذلك فزيد التنوين في آخره ليقابله. **وخامسها**:

تنوين الترنم: وهو تنوين يلحق آخر الأبيات والمصاريع لتحسين الإنشاد سواء كان آخر الأبيات والمصاريع قافية مطلقة أو مقيدة. وخصص بعضهم تنوين الترنم بما يلحق القافية المطلقة. وما يلحق القافية المقيدة يسمونه بالتنوين الغالي.

التنقيح: اختصار اللفظ مع وضوح المعنى.

التنزيل: نقل الشيء من أعلى إلى أسفل. وعند المفسرين ظهور القرآن المجيد بحسب الاحتياج بواسطة جبرائيل عليه السلام على قلب النبي صلى الله عليه وسلم.

التناسخ: تعلق الروح بالبدن بعد المفارقة من بدن آخر من غير تخلل. زمان بين التعلقين للتعشق الذاتي بين الروح والجسد وقال الذاهبون إلى التناسخ إنما تبقى مجردة عن الأبدان النفوس الكاملة التي خرجت كمالاتها من القوة إلى الفعل. ولم يبق لها شيء من الكمالات الممكنة بالقوة فصارت طاهرة عن جمع العلائق الجسمانية وتخلصت إلى عالم القدس. وأما النفوس الناقصة التي بقي شيء من كمالاتها بالقوة فإنها تتردد في الأبدان الإنسانية وتنقل من بدن إلى بدن آخر حتى تبلغ النهاية فيما هو كمال لها من علومها وأخلاقها فحينئذٍ تبقى مجردة مطهرة عن التعلق بالأبدان ويسمى هذا الانتقال نسخاً. وقيل ربما تنزلت من البدن الإنساني إلى بدن حيوان يناسبه في

الأوصاف كبدن الأسد للشجاع والأرنب للجبان ويسمى مسخاً. وقيل ربما تنزلت إلى الأجسام النباتية ويسمى رسخاً. وقيل إلى الجمادية كالمعادن والبسائط ويسمى فسخاً. وقيل إنها تتعلق ببعض الأجرام السماوية للاستكمال.

التنجيز: خلاف التعليق فإن قوله أنت طالق مثلاً تنجيز وأنت طالق إن دخلت الدار تعليق.

التنسيق: من النسق بسكون السين المهملة الترتيب وإجراء الكلام على سياق واحد ونظام واحد. والنسق بالفتحتين من كل شيء ما كان على نظام واحد. وتنسيق الصفات في البديع ذكر الشيء بصفات متتابعة مدحاً كقوله تعالى: **﴿وهو الغفور الودود ذو العرش المجيد فعال لما يريد﴾** أو ذماً كقولك: زيد الفاسق الفاجر اللعين السارق النمام.

التناسب: عند علماء البديع هو مراعاة النظير.

التناقض: أن يكون أحد الأمرين مفردين أو قضيتين أو مختلفين رفعاً للآخر صريحاً أو ضمناً فإن زيداً نقيض عمرو ورفعه لكن ضمناً وكل واحد من الأمرين المذكورين يكون نقيضاً للآخر.

ومن هذا البيان تبين أمران: **أحدهما**: أن التناقض من النسبة المتكررة المعقولة بالنسبة إلى الأخرى المعقولة بالنسبة إليها كالأبوة. **وثانيهما**: أن التناقض ليس مختصاً بالقضايا لتحققه في المفردات لكن باعتبار الحمل فيستحيل اجتماع المتناقضين وارتفاعهما بذلك الاعتبار وفي القضايا باعتبار الصدق والكذب. فاندفع ما قيل إن التناقض بين المفردين راجع إلى التناقض بين القضيتين لتضمنه الأحكام باعتبار صدق أحدهما على الآخر. وما قيل إن التصورات لا نقائض لها فمبنى على التناقض بمعنى التدافع الذي هو عبارة عن تمانع النسبتين ولا يمكن التناقض بهذا المعنى بين مفردين بل بمعنى الرفع المذكور ومعنى التمانع مع تحقيق آخر في لا نقائض للتصورات إن شاء الله تعالى.

ولا يخفى أن النزاع حينئذٍ بين الفريقين لفظي. والسيد السند الشريف قدس سره قد حقق في كتبه أن النقيض قد يؤخذ بأن يلاحظ مفهوم في نفسه ويدخل عليه النفي فيكون نقيضاً له بمعنى العدول. وقد يؤخذ بأن يلاحظ نسبته إلى شيء وترفع تلك النسبة فيكون نقيضاً له بمعنى السلب. وهذا الذي ذكرناه تعريف التناقض مطلقاً وبعد العلم بأن نقيض كل شيء رفعه وأن التناقض في المفردات باعتبار الحمل فيحصل تعريف التناقض في المفردات بأنه اختلاف المفردين بالإيجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته حمل أحدهما عدم حمل الآخر. وأما تعريفه في القضايا فهو اختلاف القضيتين بحيث يلزم لذاته من صدق كل كذب الأخرى وبالعكس ولا بد لتحقق الاختلاف

المذكور من اختلاف القضيتين في الكم والكيف والجهة واتحادهما فيما عدا الأمور الثلاثة المذكورة وقد حصروا هذا الاتحاد في الأمور الثمانية التي في هذا النظم.

در تناقض هشت وحدة شرط دان وحدة محمول وموضوع ومكان
وحدة شرط وإضافة جز وكل قوة وفعل است در آخر زمان[1]

وتفصيل كل من هذه الأمور في كتب المنطق فإن قلت: **أولاً**: أن الجزئي نقيضه اللاجزئي واللامفهوم نقيضه المفهوم مع أنهما يجتمعان في الجزئي واللامفهوم فإن الجزئي واللامفهوم يحملان على أنفسهما بالضرورة وإلا يلزم سلب الشيء عن نفسه. ومع هذا يصدق اللاجزئي على الجزئي لأنه كلي يصدق على أفراده وهي الجزئيات وكذا يصدق المفهوم على اللامفهوم لأنه مفهوم من المفهومات فاجتمع النقيضان في الحمل على شيء واحد. **وثانياً**: أن الشيء والمفهوم مثلاً يصدقان على أنفسهما لما مر أن صدق الشيء على نفسه ضروري مع أن كلاً منهما يصدق على نقيضه أيضاً أعني اللاشيء واللامفهوم فإن اللاشيء شيء واللامفهوم مفهوم بالبداهة مع أن النقيض لا يصدق على نقيضه قلت قد اعتبر في التناقض سوى الوحدات الثمانية المذكورة اتحاد نحو الحمل يعني أن المعتبر في التناقض بين مفردين أن لا يصدقا على أمر آخر من جهة واحدة فيجوز أن يحمل النقيضان على شيء واحد باعتبار حملين ويجوز صدق أحدهما على الآخر حملاً شائعاً. والجزئي واللامفهوم يحملان على أنفسهما بالحمل الأولى ولا يحمل نقيضاهما عليهما بهذا الحمل بل بالحمل الشائع المتعارف الذي يفيد أن يكون الموضوع من أفراد المحمول أو ما هو فرد لأحدهما فرد لآخر كما مر في الحمل. وأن الشيء والمفهوم يصدقان على نقيضهما حملاً شائعاً.

ومن ههنا تندفع الشبهة المشهورة أيضاً وهي أن عدم العدم المطلق فرد العدم المطلق ونقيضه وكذا اللاشيء واللامفهوم واللاكلي إفراد الشيء والمفهوم والكلي ونقائض لها وبينهما تدافع فإن الفردية تقتضي الحمل والتناقض يقتضي امتناعه فافهم.

وعليك أن تعلم أن حمل كل مفهوم على نفسه بالحمل الأولى ضروري وإلا لزم سلب الشيء عن نفسه. أما حمله على نفسه حملاً شائعاً متعارفاً فليس بضروري. فإن طائفة من المفهومات تحمل على نفسها حملاً شائعاً كالشيء والمفهوم والكلي. وطائفة لا تحمل على نفسها بذلك الحمل بل تحمل عليها نقائضها كالجزئي واللامفهوم فإنه يصدق على الجزئي اللاجزئي وعلى اللامفهوم المفهوم بالحمل الشائع ولا يصدق

(١) في التناقض ثمانية هن وحدة الشرط فاعلمها وحدة المحمول والموضوع والمكان
وحدة الشرط وإضافة الجزء والكل والقوة والفعل في آخر الزمان

الجزئي على الجزئي واللامفهوم على اللامفهوم لما مر. والفاضل الزاهد رحمه الله في حواشيه على الأمور العامة من شرح المواقف في المقصد الثالث من المرصد الأول في أن الوجود نفس الماهية أو جزءها وضع ضابطة كلية وهي أن كل كلي هو مع نقيضه شامل لجميع المفهومات ضرورة امتناع ارتفاع النقيضين ومن جملتها نفس هذا الكلي فيجب أن يصدق هو أو نقيضه عليه فإن كان مبدأه متكرر النوع فهو محمول على نفسه وإلا فنقيضه محمول عليه أما **الأول**: فلأن عروض الشيء للشيء يستلزم عروضه للمشتق منه من حيث إنه مشتق منه وعروض مبدأ الاشتقاق لأمر يستلزم حمل مشتقه عليه. وأما **الثاني**: فلأنه لو لم يكن كذلك لكان محمولاً على نفسه لامتناع ارتفاع النقيضين وحمل الشيء على نفسه يستلزم عروض مبدأ الاشتقاق لها وهو يستلزم عروضه لنفسه فيكون متكرر النوع وهو خلاف المفروض انتهى. وكل واحد من الأول والثاني منظور فيه.

أما الأول: فلأنه لا نسلم أن عروض مبدأ الاشتقاق لأمر يستلزم حمل مشتقه عليه والسند إن القول مثلاً عارض للحمد وليس بعارض للمحمود الذي يشتق منه فإنه لا يقال المحمود مقول كما اعترف به الزاهد في حواشيه على حواشي جلال العلماء على تهذيب المنطق أقول تعلق الشيء بالشيء وعروضه له على أنحاء شتى. والمراد أن عروض الشيء للشيء وتعلقه به على أي نحو كان يستلزم عروضه وتعلقه بما هو مشتق منه بأي عروض وتعلق كان لا أنه يستلزم عروضه وتعلقه بخصوص عروضه وتعلقه بالشيء. ولا شك أن القول عارض للمحمود ومتعلق به بواسطة اللام فإنه يقال المحمود مقول له وإن كان عروضه وتعلقه بالحمد بغير واسطة حرف الجر فإنه يقال للحمد أي للكلام الدال على الثناء أنه مقول.

ولا يخفى على من له أدنى مسكة أن المراد بالقول ها هنا المركب وبالحمد هو الكلام الدال على الثناء لا المعنى المصدري فكيف يصح اشتقاق اسم المفعول منهما. نعم القميص موجود وصاحبه مفقود يعني أنهما على صيغة المصدر ولباسه بدون معناه وهذا لا يكفي في الاشتقاق.

زاهد بحبه داد اسد[1] خلق را فريب بيگانگي زصحبت اين جبه پوش كن[2]

وأما الثاني: فلأن حاصله أنه لو لم يحمل عليه نقيضه لكان يحمل عليه نفسه بذلك الحمل وحمل الشيء على نفسه بهذا النحو يوجب عروض مأخذه له وذلك مستلزم لعروض مأخذ الاشتقاق لنفسه فتكرر نوعه وهذا خلف.

---

(١) وهو أسد الدين خان بن تهور خان من تلاميذ مرزا عبد القادر بيدل وكان حاكماً في حصن أحمد نكر ١٢ هامش الأصل.

(٢) فدع الزاهد بحبه أسد الخلق فالبس هذه الجبة بعد هذه الصحبة الغريبة

وأنت تعلم أن استلزام صدق المشتق على المشتق عروض المبدأ للمبدأ ممنوع. ألا ترى أن المتعجب محمول على الكاتب وصادق عليه وأن التعجب غير عارض للكتابة أقول ذلك الاستلزام إنما هو إذا كان الحمل ذاتياً والمتعجب محمول على الكاتب حملاً عرضياً. وقال بعض الفضلاء والأولى أن يقال في الضابطة إن كان مبدأه قائماً بنفس ذلك الكلي كالموجود والمفهوم والمعدوم والكلي فيحمل على نفسه لأنه من جملة معروضات مبدئه وعروض المبدأ يستلزم صدق المشتق صدقاً عرضياً وإلا فيصدق عليه نقيضه وإلا فيحمل نفسه عليه بذلك الحمل وهو إنما يكون بعروض مأخذه له وهو خلاف المفروض انتهى.

ومن جملة أحكام النقيضين أنهما لا يجتمعان ولا يرتفعان بخلاف الضدين فإنهما لا يجتمعان ولكن يرتفعان. وها هنا اعتراض مشهور وهو أنا إذا أخذنا جميع المفهومات بحيث لا يشذ عنه شيء فرفع جميع المفهومات من حيث المجموع نقيض جميع المفهومات وذلك الرفع المذكور داخل في الجميع لأخذه بحيث لا يشذ عنه شيء من المفهومات فيلزم أن يكون الجزء نقيض الكل وهو محال ضرورة أن النقيضين لا يجتمعان والجزء والكل يجتمعان إذ لا يوجد الكل بدون الجزء وهكذا يتعرض على تغائر النسبة للمنتسبين بأنا لا نسلم أن النسبة تكون مغائرة عنهما إذ لو كانت مغائرة لكانت خارجة ونأخذ جميع النسب بحيث لا يشذ عنه شيء من النسب فكان بين الكل والجزء نسبة وهي داخلة في الكل للأخذ المذكور فيلزم كون الشيء واحداً داخلاً وخارجاً وهو محال.

والجواب أن اعتبار المفهومات والنسب لا يقف عند حد وعدم الزيادة بالأخذ المذكور يقتضي الوقوف إلى حد فأخذ جميع المفهومات والنسب كذلك اعتبار للمتنافيين وهو محال فجاز أن يستلزم محالاً آخر.

واعلم أنهم خصصوا الأحكام بغير المفهومات الشاملة فاندفاع كثير من مواد النقض والشبهات ظاهر قيل لا نسلم تلك الكلية أعني النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان وسند المنع كذب لا شيء من الزمان بغير قار دائماً مع كذب بعض الزمان غير قار بالفعل أي في أحد الأزمنة وإلا فيلزم للزمان زمان. والحل أن الفعل وقوع النسبة لا ما ذكر ولو سلم فيجوز كون الزمان ظرفاً لوصفه قيل يصدق بعض النوع إنسان مع صدق نقيضه أعني لا شيء من النوع بإنسان. قلنا أخرجوا القضايا الذهنية والغير المتعارفة عن التناقض والعكوس والجزئية المذكورة ليست بمتعارفة إذ الإنسان لا يصدق على النوع صدق الكلي على جزئياته.

التنفيل: إعطاء شيء زائد على سهام الغانمين.

باب التاء مع الواو

التوكل: في اللغة نفي الشكوك وتفويض الأمر إلى مالك الملوك. وفي الاصطلاح طرح البدن في العبودية وتعلق القلب بالربوبية.

التوقف: هو النسبة بين الموقوف والموقوف عليه. ثم اعلم أنه إن توقف أمر على شيء فلا يخلو إما أن يكون توقفه على ذلك الشيء من جهة الشروع فذلك الشيء يسمى مقدمة الشروع. وإن كان من جهة العلم والشعور يسمى معرفاً. وإن كان من جهة الوجود فإن كان داخلاً في ذلك الأمر يسمى ركناً وجزءاً كالقيام والقعود بالنسبة إلى الصلاة. وإن لم يكن داخلاً فإن كان توقفه على وجود ذلك الشيء أو على عدمه فذلك الشيء على الأول علة إما تامة أو ناقصة إن كان مؤثراً في الوجود وإلا فشرط. وقيل سواء كان وجودياً كالوضوء لها أو عدمياً كإزالة النجاسة بالنسبة إليها. لا يخفى أن هذا التعميم ينافي المقسم. ولا نسلم أن إزالة النجاسة شرط الصلاة بل شرطها الطهارة فافهم.

وعلى الثاني مانع إن كان عدمه فقط موقوفاً عليه ومعد إن كان الموقوف عليه عدمه بعد وجوده بل إذا كان الموقوف عليه وجوده مع جواز عدمه كما مر في ارتفاع المانع وسيجيء في العلة الناقصة إن شاء الله تعالى.

التوحيد: في اللغة (يگانه كردن وبه يكانگى وصف نمودن)[1]. وعلم التوحيد علم يعرف به أنه لا وجود لغير الله تعالى وليست الأشياء إلا مظاهره تعالى ومجاليه. والموحدون طائفة لا يرون غير الحق عز شأنه وجل برهانه ولا يعلمون وجوداً لغير الحق تعالى وأن حقيقة الوجود هو الله سبحانه.

التوقيع: في كفاية الشروط أن أحداً إذا ادعى على آخر فالمكتوب المحضر. وإذا أجاب الآخر وأقام البينة فالتوقيع. وإذا حكم فالسجل كذا في جامع الرموز.

التوابع: جمع التابع لا التابعة لأن التابع عند النحاة منقول عن الوصفية إلى الاسمية والفاعل الاسمي يجمع على فواعل كالكاهل على كواهل. والكاهل ما بين الكتفين. وأما الكاهل بمعنى البطي ففارسي لا عربي لأنه قال صاحب النصاب بطي كاهل ومن دابه تعبير العربي بالفارسي. وإنما قلنا إنه منقول لأن المراد بالتابع هو الاسم التابع فلم يبق على الإبهام لأنه لا يدل حينئذٍ على ذات مبهمة مع وصف التبعية فلا يكون وصفاً. والتابع عند النحاة هو الاسم المتأخر رتبة بجنس إعراب سابقه حال كون إعرابهما ناشئاً من جهة واحدة شخصية مثل جاءني زيد العالم الكاتب فإن كل

---

(١) جعله واحداً. أو وصفه بالواحدية.

واحد من العالم والكاتب إذا لوحظ مع زيد كان في الرتبة الثانية منه. وإعرابه من جنس إعرابه وهو الرفع. والرفع في كل منهما ناش من جهة واحدة شخصية وهي فاعلية زيد العالم الكاتب لأن المجيء المنسوب إلى زيد في قصد المتكلم منسوب إليه مع تابعه لا إليه مطلقاً. والتوابع خمسة فإذا اجتمعت رتبت بأن يبدأ منها بالنعت. ثم عطف البيان. ثم التوكيد. ثم البدل. ثم العطف بالحروف كذا في التسهيل. والعامل في التابع هو العامل في المتبوع إلا في البدل فإن العامل فيه مقدر ولهذا قالوا إن البدل في حكم تكرير العامل فافهم واحفظ.

التوبيخ: التعبير بالفارسية (عاردادن وسرزنش نمودن).

التوبة: في اللغة الرجوع يقال تاب وأناب إذا رجع. وإذا أسند إلى العبد أريد رجوعه عن الزلة إلى الندم. وإذا أسند إلى الله تعالى أريد رجوع نعمه والطافه إلى عباده قال الله تعالى **﴿ثم تاب عليهم ليتوبوا﴾**. أي رجع عليهم بالتفضل والأنعام ليرجعوا إلى الطاعة والانقياد. وفي الشرع هي الندامة على المعصية لكونها معصية وإنما قيدنا بذلك لأن الندامة على المعصية لإضرارها ببدنه وإخلالها بعرضه أو ماله أو نحو ذلك لا يكون توبة فلو ندم على شرب الخمر والزنا للصداع وخفة العقل وزوال المال والعرض لا يكون تائباً وهذه الندامة لا تسمى توبة. وأما الندم لخوف النار أو طمع الجنة فإن كان بقبح المعصية وكونها معصية كان توبة وإلا فلا. وإن ندم بقبح المعصية مع عرض آخر فإن كان جهة القبح بحيث لو انفردت لتحقق الندم فتوبة وإلا فلا. وإن تاب عند مرض الموت أو مرض مخوف فإن كانت التوبة والندامة بقبح المعصية يكون تائباً وإلا فلا. كما في الآخرة عند معاينة النار فيكون بمنزلة إيمان اليأس. والظاهر من كلام النبيﷺ قبول توبة المريض في المرض المخوف ما لم تظهر علامات الموت. والمراد بها غرغرة الموت وسكرته. والندم التحزن والتوجع على أن فعل وتمني كونه لم يفعل. ولا بد للتائب من التحزن والتوجع فإن مجرد الترك ليس بتوبة لقوله عليه الصلاة والسلام الندم توبة. هذا وسائر التفاصيل في شرح المقاصد.

واعلم أنه لا بد في التوبة من الندم والعزم على ترك المعاودة في المستقبل عند الخطور والاقتدار فالعزم ليس على عمومه فلا يرد أنه لا يصح من المجبوب العزم على ترك الزنا ولا من الأخرس العزم على ترك القذف. فالحاصل أن الواجب العزم على أن لا يفعل على تقدير القدرة حتى يجب على من عرض له الآفة أن يعزم على أن لا يفعل لو فرض وجود القدرة. وبهذا يشعر ما قال في المواقف أن الزاني المجبوب إذا ندم وعزم أن لا يعود على تقدير القدرة فهو توبة عندنا خلافاً لأبي هاشم وفي كشكول الشيخ بهاء الدين العاملي في الحديث إذا بلغ الرجل أربعين سنة ولم يتب مسح إبليس على وجهه وقال بأبي وجه لا يفلح.

التواجد: استدعاء الوجد تكلفاً بضرب اختيار وليس يصاحبه كمال الوجد فإن باب التفاعل في الأكثر لإظهار صفة ليست موجودة كالتغافل والتجاهل. وقد أنكره قوم لما فيه من التكليف والتصنع. وأجازه آخرون لمن يقصد به تحصيل الوجد. والأصل فيه قوله ﷺ إن لم تبكوا فتباكوا. وأراد ﷺ به التباكي ممن يستعد للبكاء لا تباكي الغافل اللاهي.

التوكيل: إقامة الغير مقام نفسه في التصرف ممن يملكه.

التوضيح: رفع الاحتمال الناشىء في المعارف بسبب تعدد الوضع نحو زيد الفاضل فإنه كان محتملاً للفاضل وغيره فلما وصفه به ارتفع الاحتمال.

التولية: بيع بثمن سابق بلا زيادة ربح. وإنما سمي تولية لأن البائع كأنه يجعل المشتري والياً لما اشتراه بما اشتراه من الثمن ويقابلها المرابحة.

التوأمان: ولدان من بطن واحد بين ولادتهما أقل من ستة أشهر.

التودد: طلب مودة الأكفاء بما يوجب ذلك وموجباتها كثيرة.

التواتر: إخبار قوم دفعة أو متفرقاً بأمر لا يتصور تواطؤهم وتوافقهم عليه بالكذب. ومنه الخبر المتواتر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب.

التورية: الستر والإخفاء. وفي عرف البديع إرادة المتكلم بكلامه خلاف الظاهر مثل أن يقول شل عضدك وهو ينوي موت أخيك ومر ذكرها في الإيهام أيضاً.

التوهم: في التعقل.

توهم إما: واعلم أن المصنفين يقولون في الديباجة وبعد فإن أو فهذا وتوجيه إتيان الفاء توهم كلمة إما أو تقديرها في نظم الكلام والفرق بين توهمها وتقديرها أن توهمها عبارة عن حكم العقل بواسطة الوهم إنها مذكورة في النظم بواسطة اعتياده بها في أمثال هذا المقام فيكون حكماً كاذباً. ومعنى التقدير أنها مقدرة في الكلام ويجعل فيه كالمذكور فهو حكم مطابق للواقع فإن قيل إن كلمة إما حرف والفاء أثرها والحرف في التأثير ضعيف بالنسبة إلى أخويه فتقديرها مع إبقاء أثرها غير جائز قلنا يعوض عنها الواو بعد الحذف فإن قيل لا نسلم أن الواو وعوض عنها إذ لو كانت عوضاً لما اجتمعتا والحال أنهما تجتمعان كما في عبارة المفتاح في آخر فن البيان حيث قال وإما بعد فإن خلاصة الأصلين الخ قلنا إن الواو إنما تعتبر عوضاً بعد حذف إما وإما إذا لم تحذف فلا تعتبر عوضاً عنها.

واعلم أن إتيان الفاء على توهم إما أو تقديرها مذهب السيد السند شريف العلماء قدس سره وتابعيه. وقال نجم الأئمة الشيخ الرضي رحمه الله أن إتيان الفاء لإجراء

الظرف مجرى الشرط كما في قوله تعالى: ﴿**وإذ لم يهتدوا به فسيقولون**﴾. لا لتقدير إما فإنه مشروط بكون ما بعد الفاء أمراً أو نهياً وما قبلها منصوباً كقوله تعالى: ﴿**وربك فكبر**﴾.

التوليد: قالت به المعتزلة معناه في النظر الصحيح مفيد للعلم إن شاء الله تعالى.

التوجيه: جعل الكلام موجهاً ذا وجه ودليل. وفي البديع إيراد الكلام محتملاً للوجهين المختلفين كقول من قال للأعور المسمى بعمرو.

خاط لي عمر وقباء ليت عينيه سواء

فإنه يحتمل تمني أن تصير عينه العوراء صحيحة فيكون مدحاً وتمنى أن يصير بالعكس فيكون ذماً ومنه ما قال قائل:

خانهاشان بلند وهمت پست يا رب اين هر دو را برابر كن[1]

ومنه أيضاً.

سعدي اردبيلي انكه بطب مثل اود رجهان بشر نبود
هر كرا شربتي دهد بمرض حاجت شربت دگر نبود[2]

فإن قيل ما الفرق بين التوجيه والتورية التي تسمى إيهاماً أيضاً مع استوائهما للاحتمالين المختلفين قلنا الفارق بينهما وجوب استواء الاحتمالين في التوجيه ووجوب عدم الاستواء في التورية والإيهام فإن الواجب فيها كون أحد المعنيين قريباً والآخر بعيداً.

توسط الواو بين الصفة والموصوف: جائز لتأكيد اللصوق بينهما يعني أن أصل اللصوق بينهما ثابت لعدم المباينة بينهما لكون الصفة محمولة على الموصوف ومع هذا جيء بواو العاطفة لإفادة زيادة اللصوق فإن الواو العاطفة لكونها للجمع عند اللصوق بين المعطوف والمعطوف عليه وجمعهما في الحكم وقال السيد السند الشريف الشريف قدس سره في حواشيه على المطول في مبحث المجاز العقلي قوله: أي صيرني الله بسبب هواك بهذه الحالة وهو أني يضرب المثل بي لهلاكي في محبتك دل عبارته على أن الواو في قوله وبي متوسطة بين ما هو اسم في المعنى لصار أعني ضمير

---

(١) بيوتهم عالية وهمتهم معقودة
يا رب ساوي بين هذين الاثنين

(٢) لم يكن كسعدي الاردبيلي في الطب أحد في دنيا البشر
كل من يعطيه شربة لمرض فإنه لا يعود بحاجة إلى شربة ثانية

المتكلم وبين خبره أعني يضرب لتأكيد اللصوق بينهما كالواو المتوسط بين الصفة والموصوف لذلك أي لتأكيد اللصوق على ما جوزه صاحب الكشاف انتهى.

ووجه الدلالة أن العلامة التفتازاني لما قال أي صيرني الله الخ فعلم أن حاصل معناه صرت ويضرب المثل بي لهلاكي في محبتك فضمير المتكلم في المعنى فاعل صار أي اسمه وقوله بي متعلق بقوله يضرب ويضرب مع متعلقاته خبر صار وإنما احتيج إلى تأكيد اللصوق بين اسم صار وخبره لأن الاسم والخبر في باب أعطيت يكونان متباينين فيؤتى بالواو العاطفة بين اسمه وخبره تأكيد اللصوق بينهما دفعا لتوهم أنه من باب أعطيت فافهم واحفظ فإنه نافع هناك.

التوقان: الميلان والشوق المفرط مطلقاً وغلب في غلبة الشهوة أي الباه خاصة.

التوافق: في التباين وعند علماء البديع هو مراعاة النظير.

التوفيق: جعل الله تعالى قول العبد وفعله موافقاً لأمره ونهيه. والمشهور أنه جعل الأسباب نحو المطلوب الخير.

اعلم أن الزاهد في حواشيه على حواشي جلال العلماء على التهذيب جعل الخير ذاتياً للتوفيق داخلاً في مفهومه. والفاضل المدقق ملا مرزاجان رحمه الله جعله من لوازم ذات التوفيق. وهذا هو الحق فمعنى كون الخير ذاتياً للتوفيق أنه لا ينفك عنه لا بمعنى أنه جزء من مفهومه كما يتبادر إلى الفهم فالمراد من الذاتي في قول الزاهد لامتناع تخلله بين الشيء وذاتياته للشيء المنسوب إلى الذات سواء كان عين الذات أو جزءه أو لازماً غير منفك عنه أي معناه اللغوي لا الاصطلاحي. وعلى ما قررناه لا احتياج إلى التكلفات في جعل الخير ذاتياً له والانصاف أن قوله لأن الخير معتبر في مفهوم التوفيق يأبى عن هذا التوجيه وينادى على أنه ذاتي وجزء له. وقيل في توجيه الذاتية أن مفهوم التوفيق توجيه الأسباب نحو المطلوب الخير فالخير ذاتي وداخل في مفهومه.

ولا يخفى على سالك مسالك التحقيق وشارع مشارع التدقيق إن أخذ شيء في تعريف أمر لا يستلزم كونه ذاتياً له وداخلاً فيه مطلقاً.

ألا ترى أن الإنسان مأخوذ وفي تعريف اللفظ بما يتلفظ به الإنسان والغير مأخوذ في تعريف الأصل بما يبتني عليه غيره مع أنهما خارجان عن اللفظ والأصل فليس كل مأخوذ في تعريف شيء ذاتياً له داخلاً فيه نعم إذا أريد بالمأخوذ المأخوذ بطريق حمله على المعرف أو وصفه للمحمول على المعرف فالكلية حينئذٍ صادقة لكن الخير في تعريف التوفيق ليس كذلك. وقيل إن التوفيق لا يستعمل في الشرع والعرف إلا في

الخير. فمن هذا يعلم أن الخبر ذاتي له داخل في مفهومه وأنت تعلم أن تخصيص الاستعمال لا يستلزم الدخول.

وقيل اختلف المتكلمون في التوفيق فقال البعض التوفيق الدعوة إلى الطاعة. وقال البعض خلق الطاعة. وقال البعض خلق القدرة على الطاعة وكلها خير فالخير داخل في مفهوم التوفيق. ولا يخفى أنه لا يفهم منه كون الخير داخلاً في مفهوم التوفيق وذاتياً له لأن صدق الخير على معاني التوفيق لا يستلزم دخوله فيها. نعم يعلم من الوجهين الأخيرين أن الخير لازم للتوفيق لا ينفك عنه ولذا قال الفاضل المدقق بلزومه ومال عن دخوله في التوفيق وكونه ذاتياً له.

فاعلم أن غرض الزاهد المحقق والفاضل المدقق أنه لو جعل قوله لنا متعلقاً بجعل يلزم تخلل الجعل بين التوفيق وذاته وهو الخير إن ثبت أنه ذاتي له. أو بين التوفيق ولازمه كما هو الظاهر. وتخلله بين الشيء وذاتياته وكذا بينه وبين لازمه ممتنع فاللازم وهو التخلل باطل فكذا الملزوم وهو جعل قوله لنا متعلقاً بجعل. وإما إذا جعل لنا متعلقاً برفيق فلا يلزم المحذور المذكور لأن الخير بعد تعلقه برفيق يصير مقيداً وهو ليس بذاتي أو لازم للتوفيق فإن ذاتيه أو لازمه هو الخيرية المطلقة. فأقول إن الخير مضاف إلى النكرة وهي رفيق وهذه الإضافة تفيد التخصيص كما تقرر في النحو فالخير المضاف إلى الرفيق مقيد لا مطلق من غير احتياج إلى أن تقيد بلنا قلنا سواء كان متعلقاً بجعل أو برفيق لا يلزم المحذور المذكور بل الأنسب تعلقه بجعل لقربه وفعليته دون رفيق لبعده واسميته إلا أن يقال إن الذاتي أو اللازم هو الخير المضاف إلى الرفيق أي خيرية الرفاقة المطلقة الشاملة لتوفيق هو رفيق لنا أي لكل واحد والتوفيق هو رفيق لبعض دون بعض مع انتفاء كل واحد منه إما بلا واسطة أو بواسطة فإذا قيد الرفيق بلنا تكون خيرية الرفاقة مقيدة وهي ليست بذاتية ولا لازم فلا يلزم حينئذ المحذوران المذكوران جميعاً ويؤيد هذا أنهم يقولون إنا لنا متعلق برفيق وإلا يلزم المحذور فلو كان الذاتي أو اللازم هو الخير فقط لاحتاجوا إلى تقييده وتخصيصه دون رفيق هذا كله ما حررناه في الحواشي على حواشي الزاهد وقولنا وكذا بين لازمه ممتنع.

اعلم أنه يفهم هذا الامتناع من كلام الفاضل المدقق حيث قال قوله فركيك لأنه إذا جعل لنا متعلقاً بجعل صار المجعول إليه خير رفيق بلا اعتبار تقييده بأمر فظاهر أن الخيرية من لوازم ذات التوفيق. ولا يتعلق الجعل في المتعارف باللوازم. فلا يقال إن الفاعل جعل الأربعة زوجاً انتهى قيل مراده أن لوازم الماهية لا يتعلق بها الجعل ابتداء بل هي مجعولة بمعنى كونها تابعة لملزومه في الجعل والمتبادر من الجعل هو الابتدائي. فيعلم من ها هنا أن الجعل يتعلق باللوازم أيضاً ثانياً وفي غير المتعارف. أما سمعت أن الباقر قال في الأفق المبين ثم الجعل المؤلف لا يتوسط بين الشيء وبين

نفسه كقولنا الإنسان إنسان ولا بينه وبين شيء من ذاتياته كقولنا الإنسان حيوان لانحفاظ الخلط في مرتبة الماهية من حيث هي هي الدخول في أصول قوامها بل يختص بالعرضيات سواء كانت لوازم الماهية كقولنا الأربعة زوج أو العوارض الممكنة الانسلاخ كقولنا الإنسان موجود والجسم أبيض لتعري الذات عنها في مرتبة التقرر وصحة سلبها عن الماهية من حيث هي هي ولحوقها في مرتبة متأخرة.

التوي: الهلاك قالوا توى المال على الكفيل بأن مات مفلساً.

التوازي: كون البعد بين الشيئين أي كون أقصر الخطوط الواصلة بينهما واحداً في جميع الجهات سواء كانا سطحين مستديرين أو مستويين أو خطين مستديرين أو مستقيمين. وزعم الفاضل الچغميني رحمه الله أن تفسير التوازي بهذا مختص بالتوازي في السطوح المستديرة حيث قال وأعني بالمتوازيين ها هنا أي في السطوح المستديرة أن البعد بينهما واحد من جميع الجهات ونبه بقوله ها هنا على أن التوازي قد يطلق على معنى آخر في غيرها كما يطلق في السطوح المستوية على كونها بحيث لا تتلاقى وإن أخرجت في الجهات إلى ما لا يتناهى وأما السطوح الغير المتوازية فهي لا تتلاقى في جهة واحدة وقد يطلق في الخطوط المستقيمة على كونها في سطح واحد بحيث لا تتلاقى. وإن أخرجت في الطرفين إلى غير النهاية. وقد علمت أن تفسير التوازي بما ذكره شامل للجميع فلا فائدة في قوله ها هنا بل لا بد أن لا يكون ها هنا ها هنا.

باب التاء مع الهاء

تهذيب الأخلاق: هو القسم الأول من أقسام الحكمة العملية. وهو علم بمصالح جماعة متشاركة في المنزل. أي علم بأفعال اختيارية صالحة لجماعة متشاركة في المنزل كالوالد والمولود والمالك والمملوك وإنما سمي بذلك لأن تهذيب الأخلاق أي تنقيح الطبائع وتخليصها بسبب هذا العلم مع العمل به.

وها هنا شبهة وهي أن الحكماء قالوا إن العدالة هي التوسط في طرفي الإفراط والتفريط وهي العفة والشجاعة والحكمة التي هي أصول الأخلاق الفاضلة كما سنبين في العدالة إن شاء الله تعالى.

فعلى هذا الحكمة قسم من الأخلاق ـ والأخلاق قسم من الحكمة العملية والحكمة العملية قسم من الحكمة فتكون الحكمة قسماً من الحكمة إذ قسم القسم قسم فقد جعل القسم بمراتب مقسماً هذا خلف.

والجواب يمكن بأنهما متغائران بالاعتبار وذلك كاف في صحة التقسيم إذ مفهوم الحكمة مقسم باعتبار صدقه على الأفراد ـ وقسم باعتبار الذات من غير ملاحظة صدقه

على الأفراد كما أن المتقابلين قسم من المتضائفين وجعل مقسماً فمفهوم المتقابلين من حيث صدقه على الأفراد مقسم. ومن حيث الذات قسم القسم ـ وكذا حال الكلمة بالنسبة إلى الاسم. والجواب الأحق بالتحقيق ما قال الإمام رحمه الله في الملخص قد ظن بعضهم أن الحكمة المذكورة ها هنا أي في أصول الأخلاق الفاضلة هي الحكمة العملية التي جعلت قسيمة للحكمة النظرية حيث قيل الحكمة إما نظرية وإما عملية وهو ظن باطل. إذ المقصود من هذه الحكمة ملكة تصدر عنها أفعال متوسطة بين الجزيرة والغباوة والمراد بتلك الحكمة العملية العلم بالأمور التي وجودها بقدرتنا واختيارنا. والفرق بين العلم والمذكور والملكة المذكورة معلوم بالضرورة. وقال السيد السند الشريف الشريف قدس سره في شرح المواقف قد تبين من كلام الإمام أيضاً أن الحكمة المذكورة ها هنا مغايرة للحكمة التي قسمت إلى النظرية والعملية لأنها بمعنى العلم بالأشياء مطلقاً سواء كانت مستندة إلى قدرتنا أو لا انتهى. فلا يرد أن الحكمة المذكورة ها هنا قسم من الأخلاق والأخلاق من الحكمة العملية فيلزم أن يكون القسم بمرتبة مقسماً. ولا يرد أيضاً أن الحكمة مقسم الحكمة العملية وهي مقسم الأخلاق وهي مقسم هذه الحكمة فيلزم كون المقسم بمراتب قسماً فافهم واحفظ فإنه من الجواهر المكنونة.

التهكم: الاستهزاء.

التهجي: والهجاء تعديد الحروف بأسمائها والألفاظ التي يتهجى بها اسماء مسمياتها الحروف المبسوطة أي المفردة البسيطة التي منها ركبت الكلم.

التهور: هيئة حاصلة للقوة الغضبية بها يكون الإقدام على أمور لا ينبغي الإقدام عليها.

باب التاء مع الياء التحتانية

التيمم: في اللغة القصد. وفي الشرع قصد الصعيد الطاهر واستعماله بصفة مخصوصة لإزالة الحدث. وفي جامع الرموز التيمم لغة القصد وشرعاً أفعال مخصوصة. وفي الكافي وغيره القصد إلى الصعيد لإزالة الحدث ولا يخفى أنه لا يخلو عن شيء.

واعلم أنه لا بد في التيمم من سبعة أشياء ـ النية ـ وضربة للوجه ـ وضربة للذراعين ـ والاستيعاب ـ والصعيد الطاهر ـ والمسح بثلاثة أصابع وعدم القدرة على الماء ـ وشرطه أن يكون المنوي عبادة مقصودة لا تصح إلا بالطهارة أو استباحة الصلاة أو الطهارة أو رفع الحدث أو الجنابة. فلو تيمم لصلاة الجنازة أو سجدة التلاوة جاز له

أن يصلي به ولو تيمم وهو محدث أو جنب لقراءة القرآن عن ظهر القلب أو عن المصحف أو لمس المصحف أو لزيارة القبور أو لدفن الميت أو للأذان أو للإقامة أو لدخول المسجد أو للسلام أو لرد السلام أو لعيادة المريض أو لتعليم التيمم للغير وصلى بذلك التيمم لا يجوز كذا في الفتاوى العالمگيري.

واعلم أن اقتداء المتوضىء بالمتيمم جائز عند أبي حنيفة وأبي يوسف رضي الله عنهما خلافاً لمحمد والشافعي رحمهما الله لما ذكر في كتب الأصول. وخلاصته أن التيمم طهارة مطلقة عند عدم الماء عندنا وعند محمد والشافعي رحمهما الله طهارة ضرورية بقدر ما تندفع به الضرورة حتى لم يجز أداء الفرائض بتيمم واحد فلا يجوز اقتداء المتوضىء بالمتيمم وأن الخلفية عند أبي حنيفة وأبي يوسف رضي الله عنهما في الجوهرين أي التراب والماء لأنه تعالى نص عند النقل إلى التيمم على عدم الماء فيكون الماء أصلاً والتراب خلفاً ولما كان الماء أصلاً والتراب خلفاً وكان الطهارة حكم الأصل كان شرط الصلاة موجوداً في كل منهما بكماله لأن الخلف لا يخالف الأصل في الحكم فيجوز اقتداء المتوضئ بالمتيمم وعند محمد والشافعي رحمهما الله الخلفية بين التيمم والوضوء أي الفعلين المخصوصين لا الجوهرين لأن الله تعالى أمر بالوضوء أولاً ثم أمر بالتيمم عند العجز بقوله فتيمموا ليكون الخلفية بين الوضوء والتيمم لا بين الماء والتراب فلا يكون شرط الصلاة موجوداً في كل منهما بكماله إذ كما لهما باعتبار أنهما حكمان للماء والتراب وهو منتف فيكون شرط الصلاة في أحدهما موجوداً بكماله وفي الآخر بنقصانه. واقتداء المتوضىء وأداء صلوته بالمتيمم وأدائه في ضمن أداء الإمام تفريغ عليه فلا يجوز اقتداء المتوضىء بالمتيمم عند محمد والشافعي رحمهما الله لأن المتوضىء صاحب الأصل والمتيمم صاحب الفرع وليس لصاحب الأصل القوى أن يبني صلواته على صاحب الخلف الضعيف كما لا يبنى من صلى بركوع وسجود على من يصلي بإيماء فافهم. والتيمم لمس المصحف ودخول المسجد مع وجود الماء جائز كذا في المبسوط وفي الفتاوى (العالمگيري) يجوز التيمم لمن حضرته جنازة والولي غيره فخاف أن اشتغل بالطهارة أن تفوته الصلاة صلى على جنازة بتيمم ثم أتي بأخرى فإن كان بين الثانية والأولى مقدار مدة يذهب ويتوضأ ثم يأتي ويصلي أعاد التيمم وإن لم يكن مقدار ما يقدر على ذلك صلى بذلك التيمم وعليه الفتوى هكذا في المضمرات.

والتيمم لصلاة العيد عند وجود الماء قبل الشروع فيها لا يجوز للإمام إذا لم يخف خروج الوقت وإلا يجوز ويجوز للمقتدي إن خاف فوت الصلاة لو توضأ ولو أحدث أحدهما بعد الشروع فيها بالتيمم تيمم ويبني وكذلك بعد الشروع بالوضوء إن خاف ذهاب الوقت أو فوت الصلاة لو توضأ هكذا في النهاية. ويجوز التيمم للجنب لصلاة الجنازة وصلاة العيد كذا في الظهيرية.

واعلم أن المتيمم عن الجنابة أولى بالإمامة من المتيمم عن الحدث كذا في النهر الفائق وأكثر كتب الفقه لأن تيمم الجنب بمنزلة غسله وتيمم المحدث بمنزلة وضوئه. وصاحب الطهارة الكبرى أولى بالإمامة من صاحب الطهارة الصغرى. لأنه يحتمل أن يكون لكل من الجنب والمحدث جنابة أخرى بلا شعور منها فمن تيمم عن الجنابة يكون طاهراً عن النجاسة الحكمية السابقة التي ذهل عنها وعن النجاسة اللاحقة التي مطلع عليها. فارتفع الاحتمال عنه بخلاف المتيمم عن الحدث فإنه لا يخلو عن ذلك الاحتمال فافهم واحفظ.

[حرف الثاء]

باب الثاء مع الباء الموحدة

ثبوت الشيء للشيء ضروري وسلبه عنه ممتنع: قال الزاهد رحمه الله هذا على تقدير تقومه بالجعل البسيط أو بوجوديته بالجعل المركب على اختلاف القولين في الجعل انتهى فلا يرد النقض على ما هو المشهور أعني ما ليس بموجود ليس بشيء من الأشياء حتى يصدق سلبه عن نفسه.

ثبوت الشيء للشيء فرع لثبوت المثبت له: هذا هو المشهور لكن الصواب أن ثبوت الشيء للشيء فرع لثبوت المثبت له أو مستلزم له في ظرف الثبوت وستطلع على تحقيق هذا المرام مع تدقيقات فويقة في الموجبة إن شاء الله تعالى. ومعنى قولهم ثبوت المحمول للموضوع فرع ثبوته في نفسه ليس معناه أن ثبوته في نفسه أصل يوجب ذلك الفرع كما يوجب الدليل الذي هو أصل للحكم والنتيجة اللذين هما فرعاه وإلا لكان ضرورياً بل معناه أن ثبوت المحمول لا يصح إلا إذا كان الموضوع ثابتاً فالمحمول فرع على ثبوته في نفسه أي موضوع عليه. وكذا قول جلال العلماء رحمه الله تعالى أنه مستلزم لثبوت الموضوع في نفسه ليس معناه أن ثبوت المحمول عليه مستلزم لثبوت الموضوع بل معناه إن صدق ثبوت المحمول له يستلزم صدق ثبوته في نفسه فلا تخالف في المراد والمآل.

وها هنا مطالب لم يرخصني تردد الخاطر بذكرها ولكن اذكر ها هنا مغالطة غريبة لتشحيذ ذهنك فاستمع وهي أنا لا نسلم أن ثبوت شيء لشيء فرع لثبوت المثبت له أو مستلزم له بوجوه: **الوجه الأول**: أنه لو كان ثبوت الشيء للشيء فرعاً أو مستلزماً لثبوت المثبت له لزم التسلسل واللازم باطل فكذا الملزوم. بيان الملازمة أنه إذا وجب الثبوت للمثبت له وجب أن يكون هناك ثبوت آخر للمثبت له يثبت الثبوت به وننقل الكلام إلى هذا الثبوت الثاني فيلزم هناك ثبوت ثالث وهلم جرا فيلزم التسلسل. **والوجه الثاني**: أنه لو صحت هذه المقدمة لزم تقدم المعلول الذي هو العقل الأول عندهم على الواجب تعالى والثاني باطل فالمقدم مثله. بيان الملازمة أنه لا شك في أن الله تعالى متصف بالوجود المطلق اتصافاً ذهنياً فعلى تقدير أن يكون ثبوت الشيء لغيره فرعاً أو مستلزماً

لثبوت ذلك في ظرف الثبوت يلزم أن يكون الواجب تعالى موجوداً في ذهن ذاهن قبل اتصافه بالوجود المطلق والذاهن بعد الواجب بلا واسطة هو العقل الأول. **والوجه الثالث**: أنه لو صحت المقدمة المذكورة لزم بطلان ما هو المقرر بين الحكماء من تحقق علة بسيطة من جميع الجهات لأن كل معلول حينئذٍ يتوقف على كونه موجوداً في الذهن قبل تأثير العلة فيه بل نقول على تقدير صحة المقدمة المذكورة يتوقف كل معلول على كونه موجوداً بوجودات غير متناهية حتى تؤثر العلة فيه كما لا يخفى عند من أجرى المقدمة المذكورة على الوجود الحاصل له في الذهن قبل الوجود الحاصل له من تأثير علته فافهم.

وحلها أن الوجود والثبوت من الأمور التي ينتزع عن الأشياء التي يحكم عليها بكونها موجودة أو ثابتة على معنى أن ما في نفس الأمر إذا لاحظه العقل بالشيء الموجود ينتزع عنه الوجود والأمور المنتزعة بهذا المعنى جاز أن تقع أوصافاً لموصوفاتها في نفس الأمر. وبهذا الحل ينحل أكثر المغالطات والأوهام عن القواعد التي تمسك بها الحكماء على مطالبهم.

باب الثاء مع الخاء المعجمة

الثخن: الحجم ويراد به الجسم التعليمي أيضاً.

الثخين: نوع من الخف وهو الخف الذي يستمسك على الساق من غير ربطه ولا يرى ما تحته.

باب الثاء مع القاف

الثقل: بالكسر وفتح القاف يستعمل في المعاني وبسكونه في الأجسام. وقال الفاضل الچلپي رحمه الله في حاشية المطول الثقل بكسر الثاء وتحريك العين ضد الخفة وهو مصدر وبتسكينه الحاصل بالمصدر والثقل عند الحكماء هو الميل إلى المركز.

الثقة: الجماعة التي يعتمد عليها في الأقوال والأفعال.

والثقات: جمعها.

باب الثاء مع اللام

الثلج: بالفارسية (برف). وسبب حدوثه أن البرد القوي إذا يصل إلى أجزاء

السحاب فإن وصل إليها قبل اجتماعها ينزل السحاب حال كونه ثلجاً وإن وصل بعد اجتماعها ينزل السحاب حال كونه برداً بفتح الراء المهملة. وسبب وصول البرودة بالسحاب أن السحاب هو البخار الصاعد إذا يصل إلى الطبقة الثالثة من الهواء التي يسمى طبقة زمهريرية يتكاثف بكسب البرودة من تلك الطبقة فإن لم يكن البرد قوياً اجتمع ذلك البخار وتقاطر للثقل الحاصل من التكاثف والإنجماد. وإنما قلنا للثقل لأنه إذا صار ثقيلاً يكون متحركاً وفي الحركة حرارة فبسبب الحرارة يكون متقاطراً وإن كان البرد قوياً فقد علمت تفصيله الآن. وإذا لم يصل البخار إلى الطبقة الزمهريرية لقلة حرارته الموجبة للصعود فإن كان البخار كثيراً فقد ينعقد سحاباً ماطراً أيضاً إذا أصابه برد.

كما حكى الشيخ أبو علي بن سينا أنه شاهد البخار قد صعد من أسافل بعض الجبال صعوداً يسيراً وتكاثف حتى كأنه مكبة موضوعة على وهدة فكان الشيخ فوق تلك الغمامة في الشمس وكان من هو تحت الغمامة من أهل القرية التي كانت هناك صاحب المطر. وقد لا ينعقد ويسمى ضباباً يرتفع بأدنى حرارة تصل إليه لكثرة لطافته. وإن كان قليلاً فإذا ضربه برد الليل فإن لم ينجمد فهو الطل وإن انجمد فهو الصقيع. ونسبته إلى الطل كنسبة الثلج إلى المطر.

ثم اعلم أن الثلج ينزل على كل شكل إلا المخمس وعليك أن تعلم أن سبب تكاثف البخار ليس وصولها بالطبقة الزمهريرية فقط بل تكاثف البخار بأمرين. **أحدهما**: أن الهواء المجاور للماء في الأجزاء البخارية يستفيد كيفية البرد من الماء والبرد يوجب الكثافة. **وثانيهما**: أن في صعوده يصل إلى طبقة زمهريرية باردة فإذا بلغ البخار في صعوده إليها تكاثف. فالتكاثف إنما عرض للبخار لأجل ماله في ذاته ولأجل صعوده ووصوله إلى الطبقة المذكورة. فعلى هذا لا يرد على الحكيم أثير الدين الأبهري رحمه الله أن قوله في هداية الحكمة لأن ما يجاور الماء من الهواء يستفيد كيفية البرد من الماء مستدرك. وتوجيه الاستدراك أن قوله لأن ما يجاور الماء الخ تعليل لتكاثف أجزاء البخار وتكاثفها يعلم من قوله ثم الطبقة التي تنقطع الخ فلا حاجة إلى ذلك القول وتوجيه عدم الورود أن المراد بالماء ها هنا مطلق الماء سواء كان جزء البخار أو الذي على سطح الأرض وكذا المراد من الهواء. وقوله لأن ما يجاور تعليل التكاثف والتكاثف يحصل من مجموع الأمرين المذكورين لا من. . .[1] بالطبقة الزهريرية فافهم فإنه حاصل الجواب الذي ذكره الشارح الحسن الميبذي رحمه الله بقوله وأقول يمكن توجيه الكلام الخ.

الثلاثي: عند أصحاب التصريف هو الكلمة التي تكون حروفها الأصول ثلاثة فإن لم يكن فيها حرف زائد فهي.

---

(١) موضع النقط بياض في الأصل قدر كلمة.

الثلاثي المجرد: مثل ضرب وضرب وإلا فهي.

الثلاثي المزيد فيه: كاكرم وضارب. وللاسم الثلاثي المجرد عشرة أبنية والقسمة العقلية تقتضي اثني عشر لأن الفاء يكون مفتوحاً ومضموماً ومكسوراً. والعين مفتوحاً ومكسوراً ومضموماً وساكناً. واللام محل الإعراب لا تقسم الأوزان باعتباره. والحاصل من ضرب الثلاثة في الأربعة اثنا عشر سقط منها فعل وفعل بضم الفاء وكسر العين وبالعكس استثقالاً للنقل فيهما من الضمة إلى الكسرة وبالعكس لأنهما حركتان ثقيلتان متبائنتان في المخرج لكن الأول أخف لأن فيه انتقالاً من الأثقل وهو الضم للاحتياج فيه إلى تحريك العضلتين إلى ما دونه في الثقل وهو الكسر إذ لا يحتاج فيه إلا إلى تحريك عضلة واحدة. وعلم منه أن الفتح أخف منهما إذ لا يحتاج فيه إلى تحريك العضلة ولذا وضعوا البناء الأول في الفعل عند الاحتياج. وأما نحو يضرب وإن كان فيه انتقال من الكسر إلى الضم فلم يعبؤوا به لأن الضم في معرض الزوال بالناصب والجازم. وتلك الأبنية العشرة هي فلس - فرس - كتف - عضد - حبر - عنب - ابل - قفل - صرد - عنق - وأبنية الاسم الثلاثي المزيد فيه كثيرة.

وللفعل الماضي الثلاثي المجرد ثلاثة أبنية فعل كنصر وفعل كعلم وفعل ككرم وأبوابه ستة فعل يفعل كنصر ينصر وفعل يفعل كضرب يضرب وفعل يفعل كعلم يعلم وهذه الثلاثة أصول لأن حركة عين ماضيها مخالف لحركة عين مضارعها كما هو الأصل لأن معنى الماضي مبائن ومخالف للمضارع. فالأصل أن يكون لفظه أيضاً مخالفاً للفظه وفعل يفعل كفتح يفتح وفعل يفعل ككرم يكرم وفعل يفعل كحسب يحسب وهذه الثلاثة فروع لأنها ليست على ما هو الأصل من الاختلاف بقدر الوسع فإن قلت لم كان أبنية الماضي من الثلاثي المجرد ثلاثة قلت لأن الأول مفتوح للخفة وامتناع الابتداء بالساكن. وللعين ثلاثة أحوال إذ لا يكون ساكناً لئلا يلزم التقاء الساكنين عند اتصال الضمير المرفوع المتحرك فإن اللام يسكن حينئذٍ لئلا يلزم توالي أربع حركات فيما هو كالكلمة الواحدة وليست أبوابه ثمانية لأن فضل يفضل وكاد يكاد من باب التداخل كما مر في التداخل. وأبواب الثلاثي المزيد فيه الذي يدخل فيه همزة الوصل تسعة أو سبعة إن لم يعتبر باباً إلا فاعل وإلا فعل لأنهما فرعا بابي التفاعل والتفعل والذي لا تدخل فيه فأبوابه خمسة فمجموع أبواب الثلاثي المزيد فيه أربعة عشر أو اثنا عشر.

الثلم: في العروض حذف الفاء من فعولن ليبقى عولن وينقل إلى فعلن ويسمى أثلم.

الثلث: بالضم كسر من الكسور التسعة والله تعالى جعل نصيب الأنثى ثلثاً ونصيب الذكر ثلثين من التركة حيث قال ﴿**وللذكر مثل حظ الأنثيين**﴾. ولي ها هنا نكتة لطيفة غريبة وهي أن اعداد آدم بحساب الجمل خمسة وأربعون واعداد حوا بذلك

الحساب خمسة عشر ولا شك أن خمسة عشر ثلث خمسة وأربعين فجعل الله تعالى حصة الأنثى ثلث المال وحصة الذكر ثلثيه فافهم واحفظ.

باب الثاء مع الميم

ثمة: بالفتح من أسماء الإشارة للإشارة إلى المكان. وبالضم من حروف العطف لعطف الجملة على الجملة كما أن.

ثم: منها ولعطف المفرد على المفرد.

الثمامة: طائفة ثمامة بن أشرس قالوا اليهود والنصارى والزنادقة يصيرون في الآخرة تراباً لا يدخلون جنة ولا ناراً.

الثمن: النقدان أي الذهب والفضة مضروباً أو لا.

باب الثاء مع النون

الثنتان: التاء فيه بدل من لام الكلمة أعني الياء لأنه من الثني. وأما التاء في اثنتين فهي للتأنيث لأن همزة الوصل عوض منها أي من الياء.

الثناء: ذكر الخير باللسان لكن في تعريف الحمد مقطوع اللسان حيث جرد عنه فلا يلزم الاستدراك في تعريفه بأنه الثناء باللسان الخ. وفي التجريد تنبيه على قصور اللسان في حمده تعالى فإن الحمد بجميع أنواعه مخصوص بجنابه تعالى ولا طاقة للسان أن يحمده بما هو يليق بحضرته تعالى مصرع. (زبان زين گفتگو بايدبريدن)[١] وقول أفضل الأنبياء عليه الصلاة والسلام لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك. شاهد على هذا المرام. وقيل الثناء فعل يشعر بتعظيم شيء وهو عند الفقهاء سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا إله غيرك. وفي صلاة الجنازة سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك وجل ثناءك ولا إله غيرك.

الثنايا: جمع الثنية (چهاردندان پيش دو زير ودو بالا)[٢] ـ والثنيتان (دو دندان پيش)[٣]. والثنية (يكي از دندان پيشين)[٤]. والرباعيات (چهار دندان كه أز پس ثنايا

(١) يجب قطع اللسان على هذا القول.

(٢) الأسنان الأربعة التي في المقدمة اثنان فوق واثنان تحت.

(٣) السنان اللذان في المقدمة.

(٤) واحد من أسنان المقدمة.

بود)[١] ـ والرباعيتان دو والرباعية. يكي از دندان في الوقاية[٢].

الثني: ابن خمس من الإبل وابن حولين من البقر وابن حول من الشاة. قال الشاعر.

الـثـنـايـا ابـن حـول وابـن ضـعـف وابـن خـمـس مـن ذوي ظـلـف وخـف

والظلف (سم شگافته)[٣] من الشاة والبقر.

(١) الأسنان الأربعة التي تلي الثنايا.

(٢) اثنان، والرباعية واحد من الأسنان في الوقاية.

(٣) تفسير لما سبق.

[حرف الجيم]

باب الجيم مع الألف

الجائفة: هي على ما في الإيضاح يعم جوف الصدر والظهر والبطن والرقبة. وجوف الرقبة موضع يفطر الصوم عند وصول الماء إليه وما فوقه ليس بجوف لها. وفي الجواهر أن الجائفة مخصوصة بما عدا الرقبة من الصدر والظهر والبطن. وفي الكافي أنها تختص بجوف الرأس والبطن. ثم إن ذكر الجائفة بعد الآمة في كنز الدقائق في كتاب الجنايات في فصل الشجاج مبني على أن المراد غير الآمة.

الجانب: الطرف ويطلق على إحدى أضلاع المستطيل غالباً.

الجاحظية: طائفة عمر بن سجر الجاحظ قالوا انعدام الجوهر ممتنع والخير والشر من فعل العبد. والقرآن جسد ينقلب تارة رجلاً وتارة امرأة. (ف (٢٧)).

الجاهل: يعلم بعد العلم بالجهل. وقد يراد بالجاهل الدهري كما لا يخفى على من طالع المطول.

الجاري: من الماء ما يذهب بتبنة كذا في الكنز والخلاصة وقيل ما يعده الناس جارياً وهو الأصح كذا في التبيين[١].

جامع الكلم: ما يكون لفظه قليلاً ومعناه جزيلاً كقوله تعالى: ﴿**ولكم في القصاص حياة**﴾ وقوله عليه الصلاة والسلام حفت الجنة بالمكاره وحفت النار بالشهوات.

الجامعة: والجفر كتابان لأمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه وقد ذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث التي تحدث إلى انقراض العالم وكانت الأئمة المعروفون من أولاده الكرام كرم الله وجهه يعرفونهما ويحكمون بهما. وفي كتاب قبول العهد الذي كتبه الإمام الهمام علي بن موسى الرضا رضي الله تعالى عنهما

(١) في كشف الظنون تبيين الحقائق في سر كنز الدقائق للإمام فخر الدين أبي محمد عثمان بن علي الزيلعي المتوفى سنة ثلاث وأربعين وسبعمائة ١٢ شريف الدين.

إلى المأمون أنك قد عرفت من حقوقنا ما لم يعرفه آباءك فقبلت منك عهدك إلا أن الجفر والجامعة يدلان على أنه لا يتم. ولمشائخ المغاربة نصيب من علم الحروف ينتسبون فيه إلى أهل البيت.

الجار: بتشديد الراء المهملة جرد هنده كالحروف الجارة. وبتخفيفها همسايه وجمعه الجيران. وقيل الجار من هو من أهل المحلة. وقيل الجيران من يجمعهم المسجد والصلوات. وسئل رسول الله ﷺ عن حق الجار قال إن تجيبه إن دعاك ـ وتعينه إن استعانك ـ وتنفقه إن احتاج إليك ـ وتقرضه إن استقرضك ـ وتهنيه إن أصابته مسرة ـ وتعزيه إن أصابته مصيبة ـ وتشيع جنازته إن مات ـ وتراعي حسن الغيبة مع أهله إذا غاب ـ ولا تؤذيه بإلقاء الكناسة في بيته ـ وتتحمل أذاه إن أذاك.

ولله در الناظم الفاضل النامي مير غلام علي ازاد البلگرامي سلمه الله تعالى.

محنت همسايه ها برخود گرفتن خوش نماست   از براي چشم بيني زيربار عينك است[1]

وأيضاً من (غني كشميري).

سعى بهر راحت همسايه ها كردن خوش است   بشنود گوش از براي خواب چشم افسانه را[2]

باب الجيم مع الباء

الجبر: (شكسة رابربستن ونيكو كردن)[3]. وفي التلويح الجبر افراط في تفويض الأمور إلى الله تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة جماد لا إرادة له ولا اختيار له. والقدر تفريط في ذلك بحيث يصير العبد خالقاً لأفعاله مستقلاً في إيجاد الشرور والقبائح. والحق أي الثابت في نفس الأمر هو إلحاق أي الأمر الوسط بين الإفراط والتفريط على ما أشار إليه بعض المحققين حيث قال لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين الأمرين وقد يعبر عنه بالبين بين أيضاً. (ف (٢٨).

الجبر والمقابلة: طريق من طرق استخراج المجهولات العددية واستعلامها من المعلومات العددية. (ف (٢٩)).

الجبن: في العدالة كما هو دأب حكام هذا الزمان.

---

(١) اعتبار محنة الجيران هي محنتك فهذا رجولة   فهو كمثل حمل المناظر من أجل النظر

(٢) الغني الكشميري.

إن السعي من أجل راحة ورفاه الجيران جيد   امسح أذنك للرأي الجيد لأنه أسطورة

(٣) إعادة لحمة الكسر وفعل الخير.

الجبروت: عند أبي طالب المكي رحمه الله عالم العظمة يريد به عالم الأسماء والصفات الإلهية وعند الأكثرين عالم الأوسط وهو البرزخ المحيط. (ف (٣٠)).

الجبيرة: هي العيدان التي يجبر بها العظام المكسورة. والعيدان جمع العود وهو الخشب.

باب الجيم مع الحاء

الجحد: في اللغة إنكار الشخص عن شيء. وفي اصطلاح علماء الصرف هو الإخبار عن نفي الفعل في الزمان الماضي بلفظ المستقبل فهو أخص من النفي الذي هو الإخبار عن كون الفعل منفياً سواء كان في الزمان الماضي أو المستقبل معبراً بلفظ المستقبل أو الماضي.

جحط: قال صاحب كنز الدقائق رحمه الله فيه (ومسألة البير جحط) أي حكمها مدلول حروف هذا اللفظ. وصورتها جنب انغمس في البير للدلو ولا نجاسة على بدنه ثم (الجيم) من النجاسة أي كلاهما أي الجنب وماء البير نجس عند أبي حنيفة رحمه الله (والحاء) من الحال أي كلاهما على حالهما عند أبي يوسف رحمه الله (والطاء) من الطاهر أي كلاهما طاهر أن عند محمد رحمه الله. والفتوى على قول محمد رحمه الله ومنشأ الاختلاف فيما بينهم في حكم هذه المسألة الاختلاف في الأصول.

فاعلم أن الماء المستعمل عند أبي حنيفة رحمه الله نجس ولم يشترط نية التقرب لكون الماء مستعملاً. وعند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله نية التقرب شرط له. ثم إزالة الحدث عند أبي يوسف رحمه الله مشروطة بصب الماء على البدن دون محمد رحمه الله فالماء والرجل في تلك الصورة نجسان عند أبي حنيفة رحمه الله لأن الماء بأول الملاقات صار نجساً فالرجل يكون على حال جنابته بالطريق الأولى لنجاسة الماء المستعمل. وعند أبي يوسف رحمه الله كلاهما بحاله أما الرجل فلعدم الصب وأما الماء فلعدم نية التقرب. وعند محمد كلاهما طاهران أما الماء فلعدم نية التقرب فلم يكن مستعملاً وأما الرجل فلأن الصب ليس بشرط عنده لإزالة الحدث. وإنما دلت هذه الحروف الثلاثة على أصحابنا الثلاثة بهذا الترتيب لأنهم على هذا الترتيب في الرتبة. فالإمام هو المقدم ثم أبو يوسف ثم محمد رحمهم الله فلذلك قدم الحرف الذي يدل على قول أبي حنيفة رحمه الله ثم الحرف الذي يدل على قول أبي يوسف ثم الحرف الذي دل على قول محمد الذي هو تلميذ أبي يوسف وهو تلميذ أبي حنيفة رحمهم الله.

فإن قلت الجنب إذا دخل يده في الإناء لا يتنجس الماء للضرورة عند أبي حنيفة رحمه الله فينبغي أن لا يتنجس ها هنا أيضاً فإنه قد تقع الضرورة في دخول البير

والرجل يجري في حقها مجرى اليد في الإناء قلت الضرورة في دخول اليد خاصة تقع غالباً بخلاف تلك الضرورة فإنها تقع في بعض الأزمان على الخصوص فلا يجوز قياس الرجل على اليد.

باب الجيم مع الدال المهملة

الجدل: القوة والخصومة وفي اصطلاح المنطقيين قياس مؤلف من قضايا مشهورة أو مسلمة لانتاج قول آخر ـ والجدلي قد يكون سائلاً وغاية سعيه إلزام الخصم وإفحام[1] من هو قاصر عن إدراك مقدمات البرهان وقد يكون مجيباً وغرضه أن لا يصير مطرح الإلزام.

الجدة: بكسر الجيم وفتح الدال في اللغة وجه الأرض. وعند الحكماء هي الملك الذي مقولة من المقولات التسع للعرض. وبفتح الجيم وفتح الدال المشددة صحيحة وفاسدة.

أما الجدة الصحيحة فهي التي لا يدخل في نسبتها إلى الميت جد فاسد كأم الأب وأم الأم وهي صاحبة فرض. وأما الجدة الفاسدة فهي التي يدخل في نسبتها إلى الميت جد فاسد كأم أب الأم وأم أب أم الأب وهي من ذوي الأرحام. وإنما وصفت الأولى بالصحيحة والثانية بالفاسدة لبراءة الأولى عن مداخلة الجد الفاسد دون الثانية.

الجد: بالكسر السعي والمشقة وإرادة المعنى الحقيقي أو المجازي من اللفظ وهو بهذا المعنى ضد الهزل وجاء بمعنى الهزل أيضاً. وبالفتح العظمة ومنه تعالى جدك. وأبو الأب وأبو الأم وإن عليا. والجد بالكسر كما جاء بمعنى الهزل جاء بمعنى ضد الهزل أيضاً كما في قوله عليه الصلاة والسلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد. النكاح والطلاق واليمين. والجد بالفتح في الفرائض صحيح وفاسد. أما الجد الصحيح فهو الذي لا يدخل في نسبته إلى الميت أم كأب الأب وإن علا. وأما الجد الفاسد فهو الذي يدخل في نسبته إلى الميت أم كأب الأم وإن علا.

واعلم أن الجد الصحيح كالأب إلا في أربع مسائل كما في الفرائض السراجية والمسألة الثانية منها أن الميت إذا ترك أبوين واحد الزوجين فللأم ثلث ما بقي بعد نصيب أحد الزوجين ولو كان مكان الأب جد فللأم ثلث جميع المال لا ثلث ما بقي فإن قلت إن صاحب الفرائض السراجي جعل هذه المسألة مسألتين في أحوال الأم حيث

(١) فحم الرجل كمنع لم يطق جواباً ١٢ قاموس.

قال وثلث ما بقي بعد فرض أحد الزوجين وذلك في مسألتين فيلزم أن تكون المسائل المستثناة خمساً لا أربعاً.

قلت إن السيد السند الشريف قدس سره صرح في شرحه جوابين حيث قال كأنه أراد في صورتين لأن عدهما مسألتين حقيقة توجب زيادة المسائل المستثناة في الجد على الأربع كما أشرنا إليه فيما سلف. ويمكن أن يقال جعلهما مسألتين في توريث الأم مع الأب ومسألة واحدة في توريثها مع الجد إذ لكل من الجعلين وجه ظاهر انتهى. وذلك الوجه الوجيه أن ثلث الباقي مع الأب قد يكون ربعاً وقد يكون سدساً بخلاف ثلث الكل مع الجد فإنه على أي حال ثلث جميع المال.

وإن أردت تفصيل هذا الإجمال فاعلم أن ثلث ما بقي ربع الكل في صورة الزوجة مع الأب لأنها تأخذ الربع فتبقى ثلاثة أرباع إذ المسألة حينئذ من أربعة. وثلث الباقي سدس الكل في صورة الزوج معه لأنه يأخذ النصف حينئذٍ فيبقى نصف آخر والنصف ثلاثة أسداس فثلث الباقي حينئذٍ سدس إذ المسألة حينئذٍ من ستة. أما مع الجد فليس الواجب في الصورتين إلا ثلث جميع المال فثبت أن ثلث الباقي مع الأب يكون ربع جميع المال في صورة الزوجة وسدسه في صورة الزوج فلما كان ثلث الباقي مختلفاً في هاتين الصورتين جعلهما مسألتين بخلاف ثلث الباقي مع الجد فإنه في الصورتين ليس إلا ثلث جميع المال ولا تتغير من حال إلى حال فعدهما مسألة فافهم واحفظ فإنه مستور عن نظر بعض الأحباب وهو تعالى ملهم الصدق والصواب.

باب الجيم مع الذال المعجمة

الجذر: بفتح الجيم عند الاصمعي ـ وكسره عند أبي عمر وسكون الذال المعجمة والراء المهملة بمعنى الأصل. ولما كان المضروب في نفسه أصلاً لجميع الأعداد الحاصلة في المنازل سمي به. وقال الجوهري أصل كل شيء جذره. وفي الحديث أن الأمانة نزلت في جذر قلوب الرجال. أي في أصلها وروي بكسر الجيم. وفي عرف الحساب العدد المضروب في نفسه يسمى جذراً في ما دون المساحة وعلم الجبر والمقابلة لأن المضروب في نفسه يسمى ضلعاً في المساحة وفي علم الجبر والمقابلة يسمى شيئاً. وقد يطلق الجذر على كل عدد مضروب في نفسه ويسمى الحاصل من ذلك الضرب مجذوراً في المحاسبات العددية ومربعاً في المساحة وما لا في الجبر والمقابلة والمحاسبات العددية هي الحساب الذي لا يتعلق بالمقادير من حيث نسبتها إلى مقدار معين وهو المساحة. ولا يتعلق بمجهول يتصرف فيه بحسب معطيات السائل وهو علم الجبر والمقابلة.

جذر المنطق وجذر الأصم: أي جذر العدد الذي منطق بجذره تحقيقاً وجذر العدد لا ينطق بجذره تحقيقاً فالجذر على نوعين: (منطق) و (أصم) واطلب تعريف كل منهما في موضعه. والفاضل الكامل المحقق أستاذ الكل في الكل سعد الملة والدين التفتازاني رحمه الله ذكر في شرح المقاصد في الحسن والقبح مغلطة سماها مغلطة جذر الأصم لأن الجذر في اللغة بمعنى الحجر أيضاً والأصم جاء بمعنى الصلب أيضاً فحينئذٍ التركيب توصيفي ولما لم يظفر أحد بحلها وجوابها كانت في غاية الصلابة فكانت حجراً صلباً. وهذا الوجه يقتضي أن يكون الجذر معرفاً باللام والواقع في الكتاب تركيب إضافي أو توصيفي على اختلاف النسخ. قيل يجوز أن يكون الجذر اسماً لصاحب تلك المغلطة وكان هو أصم بمعنى زائل السمع. ولا يخفى أن هذا لا يناسب بما ذكره المحقق المذكور حيث قال هناك وهذه مغلطة تحير في حلها عقول العقلاء وفحول الأذكياء ولذا نسميها مغلطة جذر الأصم. وأيضاً لا يناسب بما نقل أن صاحبها ابن كموني ويمكن دفعه بأنه يجوز أن يكون ابن كموني كنيته والجذر اسمه فلا منافاة والأولى أن يقال إن العقلاء لما عجزوا عن حلها ومعرفة جوابها كعجزهم عن معرفة الجذر الأصم سماها به.

واختلف العلماء في تقرير تلك الشبهة وبيان أجوبتها وإني تركتها خوفاً للإطناب. واخترت المختصر الصواب. مستعيناً بالله الملك الوهاب لو قال قائل كلامي في هذا اليوم كاذب ولم يقل في ذلك اليوم غير هذا الكلام لزم أن يكون ذلك الكلام صادقاً وكاذباً معاً لأنه إن كان صادقاً في نفس الأمر لزم أن يكون المحمول وهو كاذب صادقاً على موضوعه وهو قول القائل كلامي فيكون كلامه كاذباً فيلزم أن يكون كاذباً وقد فرض أنه صادق وإن كانا كاذباً في نفس الأمر يلزم أن يكون المحمول وهو كاذب غير صادق على موضوعه فصدق عليه أنه صادق لأن الموضوع كلام القائل والكلام واجب الاتصاف بأحدهما فيكون كلامه صادقاً وليس كلامه إلا كلامي كاذب فيكون صادقاً وقد فرض أنه كاذب. وقد يقرر هذه الشبهة في قول القائل كلامي هذا كاذب والجواب أنه ليس بخبر فضلاً عن أن يكون صادقاً أو كاذباً فإن الحكاية عن الواقع معتبرة في مفهوم الخبر لأن الخبر قول مشتمل على نسبة هي حكاية عن أمر واقع ومن شأن الحكاية أن تتصف بالمطابقة وعدمها ولهذا يحتمل الخبر الصدق والكذب أي مطابقة النسبة للواقع وعدم مطابقتها له بخلاف النسب الإنشائية فإنها وإن كانت معتبرة في الإنشاءات لكن لا من حيث كونها حكاية عن الواقع. وإذا عرفت أن الحكاية عن الواقع معتبرة في مفهوم الخبر. فاعلم أن قول القائل كلامي هذا كاذب مثلاً مشيراً إلى نفس هذا الكلام ليس خبراً أصلاً. وإن كان في صورة الخبر لانتفاء الحكاية المذكورة التي تقتضي مغايرة بين الحكاية والمحكى عنه وتقدم المحكى عنه على الحكاية لأن المحكى عنه هو مصداق القضية ومصداقها لزم أن يتقدم عليها فلا يتصور أن يكون نفسها. وأيضاً لا يمكن أن

يحكم في هذا القول على نفسه لأن المحكوم عليه يجب أن يكون مستقلاً بالمفهومية ومتحققاً قبل الحكم وهذا القول لاشتماله على نفسه غير مستقل بالمفهومية وليس له تحقق إلا بعد الحكم فهذا القول على ذلك التقدير لا يكون له معنى محصلاً فلا يكون خبراً ولا إنشاء ولو كان على فرض المحال كلاماً تاماً لكان إنشاء على صورة الخبر. وأنت تعلم أن المنحصر في الأمر والنهي والاستفهام وغيرها من الأقسام المذكورة في الكتب هو الإنشاء الذي لا يكون على صورة الخبر فلا يرد أن ذلك القول لو كان إنشاء فأي قسم من أقسام الإنشاء ولا يصلح قسماً منها.

الجذعة: بفتح الجيم وسكون الذال المعجمة هي التي من جنس الإبل طعنت في الخامسة سميت بها لأنها لا يستوفي منها ما يطالب إلا بضرب وتكلف وحبس ولأنها تطيق الجوع يقال جذعت الإبل إذا حبستها بلا علف.

والجذع من الضأن: أي ذوات الصوف ما تمت له ستة أشهر في مذهب الفقهاء وذكر الزعفراني أنه ابن سبعة أشهر كذا في الهداية.

باب الجيم مع الراء المهملة

الجزيرة: بضم الجيم وسكون الراء المهملة وضم الباء الموحدة وفتح الزاي المعجمة في العدالة.

الجرادة: بضم الجيم[1] بالفارسية ملخ. وحل الجراد بأنواعه وإن مات حتف أنفه وهو بحري الأصل بري المعاش كما قيل إن بيض السمك إذا انحسر عنه الماء يصير جراداً كما في المبسوط. أورد الإمام أبو شجاع الديلمي في الفردوس عن جابر وأنس رضي الله تعالى عنهما أنه دعا رسول الله ﷺ وسلم بهذا الدعاء لدفع الجراد. اللهم أهلك الجراد. اللهم أهلك كباره وأهلك صغاره وأفسد بيضته وأقطع دابره وخذ بأفواهه عن معاشنا وأرزاقنا أنك سميع الدعاء. نقل من خط المولى سعيد الدين الكازروني رحمه الله تعالى بثلاث وسائط.

الجرد: بضم الجيم وسكون الراء المهملة جمع الأجرد وهو من لا يكون الشعر على بدنه كما أن المرد جمع أمرد وهو من لا يكون الشعر على ذقنه.

الجر: كشيدن ونوع من أنواع الإعراب وتحقيقه في الرفع إن شاء الله تعالى. والجر يكون بثلاثة أشياء بحروف الجر وبالإضافة وبالتبعية والأصل في ذلك حروف

(١) المشهور المنقول بفتحها ١٢ المصحح.

الجر ثم الإضافة ثم التبعية وقد اجتمع ذلك أيضاً كله مرتباً في البسملة فالاسم مخفوض بالحرف والله بالإضافة والرحمن بالتبعية.

الجرصن: دخيل أي ليس بعربي أصلي البرج وقيل مجرى الماء في الحائط. وفي الجامع الصغير الجرصن البرج الذي يكون في الحائط. وعن الإمام البزدوي رحمه الله جذع يخرجه الإنسان من الحائط ليبتني فيه كذا في المغرب.

الجريب: بفتح الأول وكسر الراء المهملة ثلاثة آلاف وستمائة ذراع أي بالتكسير. وقال الفاضل الچلپي في حاشية شرح الوقاية الجريب ستون ذراعاً في ستين أي يكون ستين طولاً وعرضاً. وقيل هذا حكاية عن جريب سواد العراق في أراضيهم وليس بتقدير لازم في الأرض كلها. بل جريب الأراضي مختلف باختلاف البلدان فيعتبر في كل بلدة متعارف أهله كذا في الكفاية وفي المسكيني شرح كنز الدقائق والجريب ستون ذراعاً بذراع كسرى وأنه يزيد على ذراع العامة بقبضة وهو سبع قبضات.

الجرم: بالضم القطع والجناية وبالكسر الجسد مطلقاً والجسد الصافي ولهذا يطلق على الفلك وما فيها من الكواكب دون العناصر والمواليد الثلاثة وجمعه إجرام وجروم وجرم بالضمتين (ولا جرم) بالضم لا بد[١].

الجرح المجرد: ما يفسق به الشاهد ولم يوجب حقاً للشرع كما إذا شهدا أن الشاهدين شربا الخمر ولم يعلم تقادم العهد أو أنهما يرتكبان الكبيرة مطلقة وإنما سمي مثل هذا جرحاً مجرد التجردة عن التعيين ولهذا لا يوجب حقاً للشرع كالحد والتقدير.

الجرموق: هو الموق معرب يرموك[٢] لأن الجيم والقاف لا يجتمعان في كلمة إلا معربة. أو حكاية صوت ذكره الجوهري ويجوز المسح على الجرموق إذا كان من الأديم ونحوه ولو كان من كرباس لا يجوز المسح عليه كاللفافة إلا أن تنفذ البلة إلى الخف قدر الواجب وهو مقدار ثلاث أصابع اليد.

باب الجيم مع الزاي المعجمة

الجزء: ما يتركب عنه وعن غيره شيء هو الكل وفي اصطلاح الحساب هو العدد الأقل الذي يعد الأكثر أي يفنيه كما قال السيد السند شريف العلماء قدس سره العدد الأقل إن عد الأكثر يسمى جزءاً له اصطلاحاً وإن لم يعده كان أجزاءً له انتهى كالثلاثة فإنها تعد التسعة فهي جزء لها بخلاف الستة فإنها أجزاء للتسعة. ويعلم من ها

(١) المستعمل الأفصح بفتحتين.

(٢) هو معرب جورموق أي زوج خف ١٢ المصحح.

هنا أن الجزء يكون كسراً واحداً من الأكثر لا مكرراً فإن الثلاثة ثلث التسعة بخلاف الستة فإنها ثلثا التسعة فافهم.

الجزء المشترك: في تمام المشترك بل هو هو.

الجزء الذي لا يتجزىء: والجوهر الفرد والنقطة الجوهرية مترادفات وهو جوهر ذو وضع لا يقبل القسمة قطعاً لا قطعاً ولا كسراً ولا وهماً ولا فرضاً - والجوهر بمنزلة الجنس فلا تدخل فيه النقطة العرضية - والخط - والسطح العرضيان - والجسم التعليمي لكونها إعراضاً وقوله ذو وضع أي قابل للإشارة الحسية وقيل أي متجزىء لذاته يخرج الجواهر المجردة إذ المجردات ليست بقابلة لها ولا بمتجزئة وقوله لا يقبل القسمة يخرج الجسم الطبيعي لكون قبول القسمة في الجهات مأخوذاً في تعريفه قوله قطعاً لا قطعاً. **الأول**: بمعنى أصلاً ويقيناً أي لا يقبل القسمة بوجه من الوجوه بلا شك وبه يخرج الخط الجوهري والسطح الجوهري لكونهما وإن لم يقبلا القسمة من وجه لكنهما قابلان لها من وجه آخر. **والثاني**: بمعنى القسمة القطعية وقالوا القطع هو فصل الجسم بنفوذ جسم آخر والكسر فصل الجسم الصلب بدفع دافع من غير نفوذ شيء في حجمه والقسمة الوهمية ما هو بحسب التوهم جزئياً والقسمة الفرضية ما هو بحسب فرض العقل كلياً كما إذا فرضنا لشيء نصفاً أو ربعاً مثلاً فنصفه كل لأنه يصدق على نصفه من أي جانب كان وكذا الربع والثلث وقس عليه الخمس والسدس وسائر الكسور والفائدة في إيراد الفرض أن الوهم ربما يقف إما لأنه لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره أو لأنه لا يقدر على الإحاطة بما لا يتناهى. والفرض العقلي لا يقف لتعلقه بالكليات المشتملة على الصغر والكبر والمتناهي وغير المتناهي وليس المراد من القسمة الفرضية مجرد فرض الانقسام وتقديره بل انتزاع العقل مقداراً أصغر من المنقسم.

والحاصل أن المراد بالفرض الانتزاعي أي التجويز العقلي لا الاختراعي أي التقديري وذلك الجزء باطل عند الحكماء ثبات موجود عند المتكلمين.

نعم الشاعر:

اي آنكه جز ولا يتجزى دهان تست	طولى كه هيچ عرض ندارد ميازتست
كردى بنطق نقطة موهوم را دو نيم	برهم زن كلام حكيمان بيان تست[1]

والجسم مركب عند المتكلمين من الأجزاء التي لا تتجزىء وعند الحكماء من

---

(١) يا أيها الجزء الذي لا يتجزء تعبيراً عنك
طويل ولا وجود لأي عرض فيك
جعلت النقطة الموهومة نصفين حين نطقت
إن بيانك هو جعل كلام الحكماء يتضارب ببعضه

الهيولى والصورة. وإنما ذهب المتكلمون إلى إثبات الجوهر الفرد وتركيب الجسم منه ونفي الهيولى لئلا يلزم قدم العالم والعالم بجميع أجزائه محدث عندهم. وأما عند إثبات الهيولى والصورة ونفي الجزء وتركب الجسم منهما دون الجزء يلزم قدم العالم لأن الصورة لا تنفك عن الهيولى والهيولى لا يجوز أن تكون حادثة وإلا لزم التسلسل. وبيان الملازمة أن كل حادث زماني مسبوق بمادة ومدة كما تقرر في موضعه فلو كان الهيولى حادثة لزم أن يكون لها مادة وهي الهيولى وهلم جراً يعني إثبات الجزء ونفي الهيولى مفيد في نفي القدم ونفي الجزء وإثبات الهيولى مفيد في نفي الحدوث أي ثبوت القدم.

وتفصيل هذا المجمل أن إثبات الجزء مفيد في نفي الهيولى والقائل بالهيولى أيضاً معترف بذلك ونفي الهيولى مطلقاً قديماً أو حادثاً مستلزم لنفي الإيجاب ونفي الإيجاب مستلزم لنفي القدم فكان إثبات الجزء أيضاً مفيداً ومستلزماً لنفي القدم. أما كون نفي الهيولى مستلزماً لنفي الإيجاب فلأن المبدأ ذا كان موجباً لا بد لتخصيص من مرجح وهو الإمكان الاستعدادي ولوجوديته لا بد له من مادة فلزم القول بوجود الهيولى. فنفي الهيولى مستلزم لنفي الإيجاب وأما كون نفي الإيجاب مستلزماً لنفي القدم فلأن أثر المختار لا يكون قديماً لما تقرر في موضعه. فظهر مما ذكرنا أن إثبات الجزء ونفي الهيولى مفيد في نفي القدم ومستلزم له. فإن قلت لا نسلم أن الهيولى لو كان ثابتاً لكان العالم قديماً لم لا يجوز أن يكون المبدأ مختاراً فلا يحتاج إلى مرجح آخر سوى الإرادة حتى يقال إنه لا بد من مرجح وهو الإمكان الاستعدادي فلو لم يكن الهيولى قديماً لزم التسلسل كما مر آنفاً فيجوز أن يكون الهيولى على هذا التقدير حادثاً فيكون العالم أيضاً حادثاً لا قديماً. قلت هذا لا ينافي كون إثبات الجزء ونفي الهيولى مفيداً في نفي القدم إذ ليس معنى الإفادة ها هنا أن إثبات الجزء ونفي الهيولى مفيد في نفي قدم العالم بمعنى أنه لولاه لامتنع نفي القدم حتى يقال إن الملازمة ممنوعة لجواز أن لا يثبت الجزء ويتحقق الهيولى ولا يكون العالم قديماً بأن يكون المبدأ مختاراً بل معناه ها هنا أن هذا أيضاً طريق إلى نفي قدم العالم فإنه يلزم منه نفي الهيولى مطلقاً ويلزم من نفي الهيولى المطلق نفي الإيجاب ونفي الإيجاب مستلزم لنفي القدم. ومعنى قولهم إثبات الهيولى مؤد إلى القول بقدم العالم أن الهيولى لا ضرورة في إثباتها إلا على تقدير كون المبدأ موجباً إذ على تقدير كونه مختاراً يمكن أن يوجد الهيولى على تقدير ثبوته وإن يوجد جميع الحوادث بلا مادة فلا ضرورة حينئذ في إثبات الهيولى على تقدير كونه مختاراً لأن وجود الهيولى وعدمه على هذا التقدير على السواء فلا يكون القائلون بالاختيار قائلين بالهيولى بلا ضرورة فلا يكون القول بالهيولى إلا على تقدير القول بالإيجاب للضرورة التي عرفت ولا يكون ذلك القول إلا بقدم الهيولى لامتناع التسلسل في الهيولى وهو مؤد إلى القول بقدم العالم فافهم واحفظ فإنه من الجواهر المكنونة

المخزونة في صناديق صدور خواص الحكماء المستورة بحجب الجلال عن أعين عوام العلماء.

الجزء المقداري: كلما يقع في الكتب يراد به الاحتراز عن الهيولى والصورة فإنهما وإن كانتا من أجزاء الجسم لكنهما غير مقداريين. قالوا الأجزاء المقدارية أجزاء متبائنة في الوضع أي أجزء يصح أن يقال في كل منها أين هو من صاحبه واعلم أن هذا تعريف للأجزاء المقدارية بحسب الحس فلا يرد أن التعريف ليس بجامع لأن النار والهواء والماء أجزاء مقدارية للجسم العنصري وليست متبائنة في الوضع إذ لا يصح أن يقال لكل منها أين هو من صاحبه فإن العناصر ليست أجزاء مقدارية بحسب الحس. اللهم إلا أن يقال إن المراد أنها أجزاء متبائنة حال التركيب أو قبله أو بعده وحينئذٍ يكون تعريفاً لمطلق الأجزاء المقدارية.

الجزئي: مقول بالاشتراك اللفظي على ما يمتنع نفس تصوره من وقوع الشركة كزيد ويسمى.

جزئياً حقيقياً: لأن جزئيته بالنظر إلى حقيقته المانعة من الشركة وبإزائه الكلي الحقيقي. وعلى الأخص من شيء كالإنسان بالنسبة إلى الحيوان ويسمى جزئياً إضافياً لأن جزئيته بالإضافة إلى شيء آخر وبإزائه الكلي الإضافي والجزئي بهذا المعنى أعم منه بالمعنى الأول يعني كل جزء حقيقي جزئي إضافي بدون العكس فإن زيداً جزئي حقيقي كما هو الظاهر وجزئي إضافي لأنه أخص من الإنسان والإنسان جزئي إضافي لأنه أخص من الحيوان وليس بجزئي حقيقي كما لا يخفى فإن قيل ما وجه التسمية بالكلي والجزئي قلت إن الكلي يكون جزءاً للجزئي غالباً فإن الإنسان جزء لزيد لأنه إنسان مع هذا التشخص والحيوان جزء للإنسان الذي وهو حيوان ناطق والجسم جزء للحيوان الذي هو جوهر جسم نام حساس متحرك بالإرادة فيكون الجزئي كلا والكلي جزءاً ولما كان كلية الشيء بالنسبة إلى الجزئي الذي هو الكل نسب ذلك الشيء إلى الكل فصار كلياً وكذلك لما كان جزئية الشيء بالنسبة إلى الكلي الذي هو الجزء نسب ذلك الشيء إلى الجزء فصار جزئياً هكذا في القطبي شرح الشمسية.

وقال السيد السند قدس سره ولا يخفى أن هذا المعنى أي كلية الشيء بالنسبة إلى الجزئي إنما يظهر في الكلي بالقياس إلى الجزئي الإضافي فإن كل واحد منهما مضائف للآخر إذ معنى الجزئي الإضافي هو المندرج تحت شيء وذلك الشيء يكون متناولاً لذلك الجزئي ولغيره. فالكلية والجزئية الإضافية مفهومان متضائفان لا يعقل أحدهما إلا مع تعقل الآخر كالأبوة والبنوة. وأما الجزئية الحقيقية فهي تقابل الكلية تقابل العدم والملكة فإن الجزئية منع فرض الاشتراك بالصدق على كثيرين والكلية عدم المنع فالأولى أن يذكر وجه التسمية في الكلي وفي الجزئي الإضافي. ثم يقال وإنما سمي

الحقيقي أيضاً جزئياً لأنه أخص من الجزئي الإضافي فأطلق اسم العام على الخاص وقيدنا بالحقيقي لما سنذكره انتهى.

الجزئي الحقيقي لا يكون محمولاً: أي حملاً إيجابياً أصلاً بحسب الحقيقة وأن يحمل بحسب الظاهر كما يقال هذا زيد اعلم أن في هذه المسألة اختلافاً ذهب السيد السند قدس سره إلى أن الجزئي الحقيقي لا يحمل على شيء أصلاً إيجاباً بحسب الحقيقة بل يحمل عليه المفهومات الكلية. وأما قولك هذا زيد فلا بد فيه من التأويل لأن هذا إشارة إلى الشخص المعين فلا يراد بزيد ذلك الشخص المعين وإلا فلا حمل من حيث المعنى بل المراد به مفهوم مسمى بزيد أو صاحب اسم زيد وهذا المفهوم كلي وإن فرض انحصاره في شخص واحد. فإن قيل حمل الشيء على نفسه ضروري فكيف يصح نفي الحمل المذكور مطلقاً قلنا مراده قدس سره أن الجزئي الحقيقي من حيث إنه جزئي حقيقي وله هوية شخصية لا يحمل على نفسه بهذه الحيثية لأنه واحد محض ولا على غيره لأنه مبائن له. وتفصيل هذا المجمل ما ذكره أفضل المتأخرين الشيخ عبد الحكيم رحمه الله من أن مناط الحمل الاتحاد في الوجود وليس معناه أن وجوداً واحداً قائم بهما لامتناع قيام العرض الواحد بمحلين بل معناه أن الوجود لأحدهما بالإصالة وللآخر بالتبع بأن يكون منتزعاً عنه. ولا شك أن الجزئي هو الموجود اصالة وأما الأمور الكلية سواء كانت ذاتية أو عرضية منتزعة عنه على ما هو تحقيق المتأخرين فالحكم باتحاد الأمور الكلية مع الجزئي صحيح دون العكس فإن وقع محمولاً كما في بعض الإنسان زيد فهو محمول على العكس أو على التأويل. فاندفع ما قيل إنه يجوز أن يقال زيد إنسان فليجز الإنسان زيد لأن الاتحاد من الجانبين فظهر أنه لا يمكن حمله على الكلي. وأما على الجزئي فلأنه أما نفسه بحيث لا تغاير بينهما أصلاً بوجه من الوجوه حتى بالملاحظة والالتفات على ما قال بعض المحققين أنه إذا لوحظ شخص مرتين وقيل زيد زيد كان مغائراً بحسب الملاحظة والاعتبار قطعاً ويكفي هذا القدر من التغاير في الحمل فلا يمكن تصور الحمل بينهما فضلاً عن إمكانه وأما جزئي آخر مغائر له ولو بالملاحظة والالتفات فالحمل وإن كان يتحقق ظاهراً لكنه في الحقيقة حكم بتصادق الاعتبارين على ذات واحدة فإن معنى المثال المذكور أن زيداً المدرك أولاً هو زيد المدرك ثانياً. والمقصود منه تصادق الاعتبارين عليه وكذا في قولك هذا الضاحك هذا الكاتب المقصود اجتماع الوصفين فيه ففي الحقيقة الجزئي مقول عليه للاعتبارين لا للجزئي فالاعتباران محمولان عليه نعم على القول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج حقيقة كما هو رأي الأقدمين والوجود الواحد إنما قام بالأمور المتعددة من حيث الوحدة لا من حيث التعدد يصح حمله على الكلي لاستوائهما في الوجود والاتحاد من الجانبين ولعل هذا مبني على ما نقل عن الفارابي والشيخ من صحة حمل الجزئي وهذا

ما عندي في هذا البحث الغامض انتهى. وذهب أبو نصر الفارابي والشيخ أبو علي بن سيناء إلى جواز الحمل المذكور حيث جعل الفارابي في مدخل الأوسط الحمل على أربعة أقسام. حمل الجزئي على الجزئي كهذا الكاتب على هذا الإنسان. وحمل الجزئي على الكلي الذي هو من أفراده، وحمل الكلي على الكلي، وحمل الكلي على الجزئي الذي هو من أفراده.

وقال جلال العلماء رحمه الله وما يقال من أن الجزئي الحقيقي لا يحمل ولا يقال على شيء حقيقة أصلاً لأن حمله على نفسه لا يتصور قطعاً إذ لا بد في الحمل الذي هو النسبة من أمرين متغائرين وحمله على غيره إيجاباً ممتنع فأقول فيه نظر إذ يجوز حمله على جزئي مغائر له بحسب الاعتبار متحد معه بحسب الذات كما في هذا الضاحك هذا الكاتب فإنهما مختلفان بحسب المفهوم ومتحدان بحسب الذات فإن ذاتهما زيد بعينه مثلاً. وكذا يجوز حمله على كلي آخر في جزئية أي قضية جزئية كما في قولك بعض الإنسان زيد انتهى.

وقال الزاهد رحمه الله قوله إذ يجوز حمله على جزئي مغائر الخ حاصله أن الهوية الواحدة في الخارج كزيد يمكن أن يؤخذ مع وصف أو مع وصفين كالضاحك والكاتب فيحصل بسبب ذلك مفهومان متغائران في الذهن ويتحقق مناط الحمل أي الاتحاد في ظرف والتغاير في ظرف آخر فهذا النظر يصلح أن يكون جواباً باختيار كل من شقي الترديد الذي أشار إليه النافي يعني السيد السند قدس سره حيث قال في حاشية المطالع كون الشخص محمولاً على شيء حملاً إيجابياً إنما هو بحسب الظاهر لأن الجزئي الحقيقي من حيث هو جزئي حقيقي لا يحمل على نفسه لعدم التغاير ولا على غيره لأنه الهوية المتأصلة فلا يصدق على غيره. واعلم أن ما قاله أفضل المتأخرين رحمه الله محاكمة بأن ما قاله السيد السند رحمه الله مبني على تحقيق المتأخرين من أن لا وجود للكلي الطبيعي اصالة وما ذهب إليه بعض المحققين يعني جلال العلماء رحمه الله على القول بوجوده كما هو رأي الأقدمين لاستوائهما في الوجود.

الجزية بالكسر اسم لما يؤخذ من أهل الذمة والجمع الجزي مثل اللحية واللحى. وإنما سميت بذلك لأنها تجزي عن الذمي أي تقضي وتكفي عن القتل فإنه إذا قبلها سقطع عنه القتل.

ثم اعلم أن الجزية على نوعين: **أحدهما**: ما توضع بالتراضي والصلح فلا يعدل عنها. **وثانيهما**: ما وضعه الإمام بالغلبة على الكفار وتقريرهم على أملاكهم. وللإمام أن يوضع على الفقير المعتمل في كل سنة اثني عشر درهماً. وعلى وسط الحال ضعفه وعلى المكثر ضعفه. والصحيح في معرفة الغني والوسط والفقير عرف أهل بلد هو فيه فمن عده الناس فقيراً أو وسطاً أو غنياً في تلك البلدة فهو كذلك.

واختلفوا في معرفته هؤلاء. قيل الفقير المعتمل هو الصحيح القادر على الكسب المحترف. والوسط الذي له ضياع ويعمل بنفسه والذي لا حاجة له إلى عمله لكثرة أمواله وغلمانه فهو الغني. وقال عيسى بن ابان رحمه الله الفقير هو الذي يأخذ من كسبه ولا غلة له. فإن كان له غلة إلا أنها لا تزيد على نفقته فهو وسط الحال. فإذا زادت عليه فهو غني وقال الكرخي رحمه الله (الفقير) هو الذي يملك مائتي درهم أو أقل (والوسط) هو الذي يملك فوق المائتين إلى عشرة آلاف درهم. (والمكثر) هو الذي ملكه فوق عشرة آلاف درهم. وقال قاضي خان رحمه الله وعليه الاعتماد وقال نصر بن أبي سلام يعتبر فيه عرف الناس فمن يعدونه غنياً فهو غني ومن يعدونه فقيراً فهو فقير.

باب الجيم مع السين المهملة

الجسم: هو القابل للأبعاد الثلاثة أعني الطول والعرض والعمق أعني القابل للانقسام طولاً وعرضاً وعمقاً. فإن كان ذلك القابل جوهراً فجسم طبيعي وإلا فجسم تعليمي. فعلى هذا لفظ الجسم مشترك بالاشتراك المعنوي بين الطبيعي والتعليمي. وقال بعض الحكماء أنه موضوع لكل واحد منهما بوضع على حدة فيكون مشتركاً بينهما بالاشتراك اللفظي. وأكثرهم على أنه موضوع للطبيعي وحقيقة فيه ومجاز في التعليمي لأنه المتبادر عند إطلاق الجسم دون التعليمي والتبادر من إمارات الحقيقة. وهذا الحد يعني حد الجسم الطبيعي بأنه جوهر قابل للابعاد الثلاث عند الحكماء والمعتزلة. وأما عند الأشعري فالجسم هو الجوهر المنقسم.

واعلم أن الحكماء قائلون بأن الجسم الطبيعي المطلق مركب من الهيولى والصورة الجسمية. والجسم الطبيعي المقيد كالإنسان مثلاً مركب منهما ومن الصورة النوعية أيضاً. وكل من هذه الأجزاء الثلاثة جواهر. والمتكلمون قاطبة يقولون إن الجسم مركب من الجواهر الفردة أي الأجزاء التي لا تتجزىء. ثم اختلفوا في ما يكفي في تحقق الجسم من تلك الأجزاء. فالجمهور على أنه لا بد في تحققه من ثلاثة أجزاء لتتحقق الأبعاد الثلاثة الطول والعرض والعمق. وليس المراد منها ما هو المتعارف أي الأبعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة بل المعنى الأعم وهو البعد المفروض أولاً وثانياً وثالثاً لأن تأليف الجسم من ثلاثة أجزاء إنما يوجب حصول الأبعاد بهذا المعنى بأن يتألف اثنان ويقع الثالث على ملتقاهما فيحصل منه مثلث جوهري من ثلاث خطوط جوهرية فالامتداد المفروض أولاً طول وثانياً عرض وثالثاً عمق.

وقال بعضهم يكفي في تحقق الجسم جزءان فليس تحقق الأبعاد الثلاثة شرطاً في تحققه عندهم. وقال بعضهم لا بد في تحققه من ثمانية أجزاء حتى يتحقق تقاطع الأبعاد

على زوايا قوائم. واعترض عليه بأن اشتراط التقاطع لا يوجب اشتراط الثمانية. لأنه يتحقق بأربعة أيضاً بأن يتألف اثنان في الطول ويقوم الجزء الثالث بجنب أحدهما فيحصل العرض ويقوم الجزء الرابع على الجزء الذي قام بجنبه الثالث فيحصل العمق بأن تألف مثلاً جزء (ا ب) فيحصل الطول وقام (ج) بجنب (ب) فيحصل العرض وقام على (ب د) فيحصل العمق فها هنا ثلاثة أبعاد. **الأول**: من (ا ب) **والثاني**: من (ب ج) **والثالث**: من (ب د) متقاطعة على نقطة (ب) وهي الجزء المشترك بينهما.

واعلم أن صاحب الخيالات اللطيفة قال ورد بأن التقاطع يتحقق بأربعة بأن يتألف اثنان بجنب أحدهما ثالث يقوم عليه رابع انتهى.

أقول قوله يقوم عليه رابع حال عن قوله أحدهما لا صفة ثالث حتى يرد اعتراض أفضل المتأخرين عبد الحكيم رحمه الله بأن في عبارة المحشي اختلال فإن قوله يقوم عليه إلى آخره فانظر هناك.

فالجسم الطبيعي: الذي طبيعة من الطبائع وحقيقة من الحقائق جوهر قابل للانقسام في الجهات الثلاث. وعند المشائين الجسم الطبيعي مركب من الهيولى والصورة الجسمية. وعند الإشراقيين جوهر بسيط لا تركيب فيه بل هو صورة جسمية قائمة بذاتها غير حالة في شيء. وفي التعريف المذكور للجسم الطبيعي نظر مشهور وهو أنهم إن أرادوا بالقابل بالذات فلا يصدق هذا التعريف على شيء من أفراد المعرف أي الجسم الطبيعي لأن القابل بالذات للانقسام في الجهات الثلاث منحصر في الجسم التعليمي. وإن أرادوا القابل في الجملة أعم من أن يكون بالذات أو بالعرض أي بواسطة أمر آخر يصدق التعريف على كل من الهيولى والصورة أيضاً.

والحاصل أن التعريف غير جامع على الأول وغير مانع على الثاني.

والجواب أنا نختار الشق الأول يعني المراد بالقابل القابل بالذات والمراد منه ما لا يكون قبوله للانقسام بواسطة جوهر خارج عنه. ولا ريب في صدقه على الجسم وعدم صدقه على كل واحدة من الهيولى والصورة إذ قبول كل واحدة منهما للانقسام بواسطة مقارنة الآخر فكان قبول كل واحدة منهما له بواسطة جوهر خارج وقبول الجسم له وإن كان بواسطتهما وبواسطة الجسم التعليمي الذي هو عرض فليس بواسطة جوهر خارج عنه. ويمكن الجواب بإرادة الشق الثاني. والمراد أن الجسم الطبيعي جوهر مركب قابل للانقسام في الجهات في الجملة وحينئذ لا يصدق على الهيولى والصورة وحدها بعدم تركيبهما.

والجسم التعليمي: هو العرض القابل للانقسام في الجهات الثلاث بالذات فعليك أن تخيل الطول والعرض والعمق جميعاً من غير نظر إلى الموضوع حتى يحصل

لك الجسم التعليمي. وبعبارة أخرى الجسم التعليمي هو الكم القائم بالجسم الطبيعي الساري فيه بأن يحصل له الجهات. وأيضاً الجسم التعليمي نفس الأبعاد الثلاثة المخيلة من غير التفات إلى شيء من المواد وأحوالها وإنما سمي تعليمياً لكونه مبحوثاً عنه في العلم التعليمي أعني الرياضي.

الجسم قابل للانقسام إلى غير النهاية: ليس معنى كلامهم هذا أنه يمكن أن يخرج الانقسامات الغير المتناهية من القوة إلى الفعل. بل المراد أنه لا ينتهي في الانقسام إلى حد يقف عنده ولا يقبل الانقسام بعده. وذلك على قياس ما قاله المتكلمون من أن مقدورات الله تعالى غير متناهية مع أن وجود ما لا يتناهى في الخارج محال مطلقاً عندهم فليس معناه إلا أن تأثير القدرة لا يصل إلى حد لا يمكن أن يتجاوزه بل كل مرتبة يصل إليها تأثير القدرة يمكن وصوله إلى مرتبة أخرى فوقها كما في لا تناهي الأعداد فإنها لا تصل إلى حد إلا ويمكن الزيادة عليه.

باب الجيم مع العين

الجعل: بالضم اسم لما يجعل شرطاً للعتق. والفرق بين العتق على جعل والكتابة أن العبد يصير معتقاً في العتق على جعل في الحال بخلاف الكتابة فإن العتق فيها بعد أداء بدل الكتابة مع أن لفظ الكتابة وما يؤدي معناها أيضاً شرط فيها. وأيضاً الجعل اسم لما يضربه الإمام على الناس للذين يخرجون على الجهاد. والجعل بالفتح مصدر بمعنى الخلق والتصيير أيضاً. الأول تامة والثاني ناقصة. ولهذا قالوا إنه على نوعين: (جعل بسيط) ويسمى جعلاً إبداعياً أيضاً. و (جعل مركب) ويسمى جعلاً مؤلفاً واختراعياً أيضاً.

أما الجعل البسيط: فهو جعل الشيء وإيجاد الايس من الليس فأثره المترتب عليه. هو نفس ذلك الشيء وساحته متقدسة عن الكثرة أي تعليق شيء بشيء وليس بحسبه إلا مجعول فقط يبدعه الجاعل ويفيض نفسه ويعبر عن تلك المرتبة المجعولية بتقرر الذات وقوام الماهية وفعليتها وأشار الجاعل الأقدس عز شأنه في محكم كتابه إلى هذا الجعل المتقدس عن التعدي إلى المجعول إليه حيث قال وجعل الظلمات والنور. على معنى أن أثر الجاعل تعالى وما يفيضه ويبدعه أولاً وبالذات هو نفس الماهية ولم يقل تعالى وجعل الظلمات والنور موجودات. ولسان الغيب وترجمان الأسرار شمس الدين[١] محمد الشهير بحافظ الشيرازي قدس سره أيضاً أشار إلى هذا الجعل في هذا البيت.

---

(١) المتوفى سنة (٧٩٢) كذا في كشف الظنون ١٢ المصحح.

گفتم اين جام جهان بين بتو كي داد حكيم گفت آن روز كه اين گنبد مينا ميكرد[1]

حيث لم يقل رحمه الله (گنبد مينا را موجود ميكرد يا گنبد مينا راگنبد مينا ميكرد)[2].

وأما الجعل المؤلف: فهو جعل الشيء شيئاً وتصييره إياه. وأثره المترتب عليه هو مفاد الهيئة التركيبية الحملية ولا يتعلق بشيء واحد بل لا بد له من مجعول ومجعول إليه وهذا الجعل إنما يتعلق بصيرورته إياه. وقد تبين من هذا التحقيق أن الجعل البسيط متقدس عن شوائب الكثرة متعلق بذات الشيء فقط. وهذا هو التأخير الحقيقي في الشيء. والجعل المركب بالحقيقة تأثير في بعض أوصافه أعني كونه شيئاً آخر وهو الموجود أو غيره. فإن قيل جعل الشيء وإخراجه من الليس إلى الايس هو جعله موجوداً أي تأثير في بعض أوصافه وهو كونه موجوداً فلا جعل إلا الجعل المركب. قلنا إن أثر الجعل البسيط وما يفيضه الجاعل بهذا الجعل ويبدعه أولاً وبالذات هو نفس الماهية ثم يستتبع ذلك جعلاً مؤلفاً للموجودية مفاده حمل الوجود على المجعول وحمله عليه حيث يقال الظلمة موجودة والنور موجود لكن هذا الحمل والصدق ليس باستئناف إفاضة من الجاعل أو باقتضاء من الماهية الفائضة بل بنفس استيجاب ذلك الجعل المتقدس البسيط على سبيل الاستلزام والاستتباع. فالحصل أن تقرر الماهية وفعليتها وإن لم تنفك عن اقتران الوجود إلا في اعتبار العقل إلا أنها مستتبعة للموجودية والموجودية مسبوقة بها وفعلية تقرر الماهية بجعل الجاعل معيار صحة انتزاع الموجودية بالفعل ومناط صدق حمل الموجود فتأمل.

قال بعض الظانين أن الجعل المركب ينتهي إلى الجعل البسيط المتعلق بالضرورة أو الاتصاف أو لمفهوم ما فلا جعل إلا الجعل البسيط. وهذا بعيد بمراحل عن التحقيق إذ النسبة التي هي الصيرورة أو الاتصاف في هذا الجعل إنما هي ملحوظة من جهة إنها بين المجعول والمجعول إليه غير مستقلة بالمفهومية ورابطة بين الطرفين ومرآة لمخلوطية إحداهما بالأخرى من غير أن يتوجه الالتفات إليها برأسها ومفاده الهيئة التركيبية ولم يتعلق الجعل بها إلا بالعرض من تلك الحيثية لا من حيث نفسها وذاتها المتقررة في مرتبة تقرر الذات حتى يصير أثراً لجعل البسيط. نعم إذا لوحظت لا من تلك الحيثية بل على الاستقلال وبالالتفات من حيث إنها ماهية ما فانظر فإنهما حينئذ ليسا بمنظورين إلا بالعرض فأين متعلق الجعل المركب حتى يتعلق به فانقطع عرقه. وحينئذ يعود الحال إلى

---

(١) قلت متى أعطيت لك أيها الحكيم مرآة العالم (علم العالم)

قال من ذلك اليوم الذي تدور في قبة الميناء هذه

(٢) حيث لم يقل رحمه الله (قبة الميناء الموجودة دائرة).

السؤال بأن هذه الماهية هل هي مفتقرة في نفسها إلى جاعل يفيضها أو مستغنية عنه لأن شأن الماهيات الاستغناء بحقائقها التصورية عن الجعل والافتقار إليه في الخلط بما لا يدخل في قوامها كما تقرر في موضعه.

ثم اعلم أن تخلل الجعل المركب بين الشيء ونفسه كقولنا الإنسان إنسان. وبين الشيء وذاتي من ذاتياته كقولنا الإنسان ناطق محال لعدم الخلط والحمل في مرتبة الماهية من حيث هي هي والدخول في أصل قوامها بل ذلك الجعل مختص بالعرضيات سواء كانت لوازم الماهيات كقولنا الأربعة زوج. أو العوارض الممكنة الانفكاك كقولنا الثوب أبيض لأن نفس الشيء بمرتبة مجردة عن العرضيات في مرتبة التقرر وصحة سلبها عن الماهية من حيث هي هي ولحوقها في مرتبة متأخرة.

وإن سألت خلاصة ما ذكروا في انقسام الجعل وتعريف قسميه فاستمع لما أتلو عليك أن الجعل قد يكون بمعنى التصيير فيكون حينئذٍ متعدياً إلى مفعولين يكون الأول منهما مجعولاً والثاني مجعولاً إليه وهو الجعل المركب الاختراعي أي إفادة أثر على قابل له. وقد يكون بمعنى الخلق وحينئذ لا يقتضي إلا مفعولاً واحداً وهو الجعل البسيط والإبداعي أي إخراج نفس الماهية من الليس إلى الايس. وأثر الأول هو اتصاف شيء بشيء وأثر الثاني هو نفس الماهية لا كون الماهية ماهية ولا كون الماهية موجودة بل هما من لوازم جعل الماهية نفسها ولا يحتاج إلى جعل جديد.

ثم إنهم اختلفوا في أن أثر الفاعل الحقيقي عز شأنه وجل برهانه ماذا إما نفس الماهيات أو اتصافها بالوجود أو غير ذلك من الأوصاف. وذهب الإشراقيون إلى الجعل البسيط. والمشائيون إلى المركب ويقولون إن الماهيات الممكنة ليست بمجعولة فأثره تعالى على الأول بالذات هو نفس الشيء من حيث هو هو والوجود والاتصاف أثر بالعرض وعلى الثاني هو الاتصاف من حيث هو غير مستقل بالمفهومية ورابطة بين حاشيته أي مفاد الهيئة التركيبية ومعنى أن الماهيات ليست مجعولة أنها في حد أنفسها لا يتعلق بها جعل جاعل وتأثير مؤثر. فإنك إذا لاحظت ماهية السواد ولم تلاحظ معها مفهوماً سواها لم يعقل هناك جعل إذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون إحداهما مجعولة تلك الأخرى. وكذا لا يتصور تأثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود وجوداً بل تأثيره في الماهية باعتبار الوجود بمعنى أنه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى أنه يجعل اتصافها موجوداً متحققاً في الخارج. فإن الصباغ مثلاً إذا صبغ ثوباً فإنه لا يجعل الثوب ثوباً ولا الصبغ صبغاً بل يجعل الثوب متصفاً بالصبغ في الخارج. وإن لم يجعل اتصافه موجوداً ثابتاً في الخارج فليست الماهيات في أنفسها مجعولة ولا وجوداتها أيضاً في أنفسها مجعولة بل الماهيات في كونها موجودة مجعولة. وبما ذكرنا من تحقيق الجعل يندفع الإشكال بقولنا خلق الله

العالم وتقريره في المفعول به إن شاء الله تعالى فانتظر فإني مع المنتظرين.

ويعلم من كلام العارف النامي مولانا نور الدين الشيخ عبد الرحمن الجامي قدس سره السامي في شرح رباعياته أن الصوفيين الموحدين متفقون مع الحكماء المحققين في نفي المجعولية جعلاً بسيطاً عن الأعيان الثابتة والماهيات. وأيضاً صرح قدس سره السامي هناك في شرح هذا الرباعي.

حكم قدر وقضابود بي مانع برموجب علم لا يزالي واقع
تابع باشد علم ازل أعيان را أعيان همه مرشيون حق را تابع[1]

بأن الأعيان الثابتة ليست بأمور خارجة عن ذاته تعالى ومعلومة له تعالى أزلاً بل صور وشؤون ذاتية له تعالى فلا يمكن تطرق التغير فيها لأن ذاتيات الله تعالى منزهة عن قبول الجعل والتغيير والتبديل. وها هنا تحقيقات لم يظفر الوقت بتحريرها لتشتت خاطري بإيذاء الإخوان وهو سبحانه وتعالى مستعان في كل حين ومعين في كل آن. وعليه التكلان.

باب الجيم مع الفاء

الجفر: في الجامعة.

الجفاف: فيما لا ينعصر هو تخليته حتى ينقطع التقاطر ولا يشترط اليبس.

باب الجيم مع اللام

الجليدية: أي الرطوبة الجليدية وهي رطوبة من ثلاث رطوبات العين وإنما سميت جليدية لأنها تشبه الجليد وهو ندى يسقط من الجو على الأرض والبرد يجلده أي يصلبه ويجمده. وتفصيل الرطوبات في العين.

الجلوة: بالكسر والفتح خوب نمودن. وعند الصوفية خروج العبد من الخلوة بالنعوت الإلهية بحيث يمحو العبد من البين وتصير أعضاؤه مضافة إلى الله كقوله تعالى: ﴿**وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى**﴾. وقوله تعالى: ﴿**إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم**﴾.

الجلال: من الصفات ما يتعلق بالقهر والغضب. وقد يقال جلال الذات ويراد

---

(١) كان حكم القضاء والقدر ولا مناع على حسب العلم لا يزال واقع
أنه علم الأزل تابع للأعيان والأعيان كلهم تابعون للحق

به الصفات السلبية أعني ليس بجوهر ولا جسم وغير ذلك كما يراد بكمال الصفات الصفات الثبوتية. وإنما يراد بجلال الذات الصفات السلبية لأنها أسباب الجلال والعظمة. فإن الغرض من الصفات السلبية تنزيه ذاته تعالى عن النقائص فيحصل بها جلاله وعظمته تعالى كما ذكرنا في الحواشي على شرح العقائد النسفية.

باب الجيم مع الميم

الجمع: في عرف النحاة ما دل على جملة آحاد مقصودة بحروف مفردة بتغير ما. وعند الصوفية شهود الإسناد بالله والتبري من الحول والقوة إلا بالله وتتمة هذا المرام في التفرقة. والجمع عند أرباب البديع أن يجمع بين متعدد اثنين أو أكثر في حكم كقوله تعالى: ﴿**المال والبنون زينة الحياة الدنيا**﴾. وفي عرف الحساب الجمع عبارة عن جمع عددين وما فوقهما ويقال للحاصل حاصل الجمع كما يقال لأحد العددين المزيد وللآخر المزيد عليه. واعلم أن ما فوق الواحد جمع عند أصحاب الفرائض وعند المنصقيين أيضاً لكن في التعريفات لا مطلقاً كما هو المشهور. ومعنى الجمع في قولهم المعرف لا بد وأن يكون جامعاً ومانعاً في المنع إن شاء الله تعالى.

الجمع الصحيح: هو الجمع الذي لم يتغير بناء واحده لأجل الجمعية أصلاً ويسمى جمع السلامة أيضاً لسلامة بناء الواحد فيه.

الجمع المكسر: جمع تغير بناء واحده لأجل الجمعية أي تغير كان والتفصيل في جامع الغموض.

جمع القلة: جمع يطلق على ثلاثة وعشرة وما بينهما. ويكون على وزن أفعل وأفعال وأفعلة وفعلة كأفلس وأفراس وأرغفة وغلمة جمع فلس وفرس ورغيف وغلام.

جمع الكثرة: جمع يطلق على ما فوق العشرة إلى ما لا نهاية له. والجمع الصحيح مذكراً كان أو مؤنثاً وما سوى جمع القلة كلاهما جمع الكثرة. وقد يستعار أحدهما للآخر كقوله تعالى: ﴿**ثلاثة قروء**﴾. وفي موضع إقراء.

جميعاً: كمعاً في الإعراب وفرقه عنه فيه أيضاً.

جم غفير: أي جمع كثير (الجم) من الجموم وهو الكثرة (والغفير) من الغفر وهو الستر أي في الكثرة بحيث يستر ما وراءه أو وجه الأرض.

جمع المؤنث السالم عند النحاة هو الجمع بالألف والتاء سواء كان واحده

مذكراً نحو سجلات وسفرجلات ـ أو مؤنثاً كمسلمات ومؤمنات.

جمع المذكر السالم: في عرف النحاة هو الجمع بالواو والنون أو بالياء والنون سواء كان واحده مذكراً كمسلمين ومؤمنين ـ أو مؤنثاً كسنين وأرضين جمع سنة وأرض.

الجملة: ترادف الكلام إن اعتبر مطلق الإسناد في الكلام أيضاً. وإن قيد الإسناد بالمقصود بالذات في تعريف الكلام فالجملة أعم منه.

جمع الجمع: مقام أعلى وأتم من مقام الجمع فإن الجمع هو شهود الإسناد إلى آخره كما مر. وجمع الجمع الاستهلاك بالكلية والغنى عما سوى الله تعالى وهو المرتبة الإلهية الأحدية.

الجمعية: عند النحاة كون الاسم جمعاً. وعند الصوفية اجتماع الهمم في التوجه إلى الله تعالى والاشتغال به عما سواه وبإزائها التفرقة.

جمع الفرضين: في لا يجمع فرضان في وقت بلا حج.

الجمال: والحسن تناسب الأعضاء ـ والجمال من الصفات ما يتعلق بالرضى واللطف.

الجملة المعترضة: هي الجملة التي تتوسط بين أجزاء الجملة المستقلة لإفادة معنى يتعلق بها أو بأحد أجزائها مثل زيد طال عمره قائم.

الجملة المستأنفة: هي الجملة التي تكون جواباً عن سؤال مقدر.

الجملة الخبرية: هي المركب التام المحتمل للصدق والكذب بالنظر إلى مفهومه فيكون حكاية عن الواقع فلا بدلها من المحكي عنه. ومن ها هنا يظهر جواب شبهة جذر الأصم.

الجملة الإنشائية: هي المركب التام الذي لا يحتمل الصدق والكذب لأنه ليس حكاية عن الواقع حتى يكون صادقاً بالمطابقة له وكاذباً بعدمها.

الجمع مع التفريق: عند أصحاب البديع أن يدخل شيئان في معنى ويفرق بين جهتي الإدخال كقول الوطواط.

فوجهك كالنار في ضوئها   وقلبي كالنار في حرها

ادخل قلبه ووجه الحبيب في كونهما كالنار. ثم فرق بأن وجه التشبيه في الوجه الضوء واللمعان وفي القلب الحرارة والاحتراق.

الجمع مع التقسيم: عند أرباب البديع جمع متعدد تحت حكم ثم تقسيمه أو العكس أي تقسيم متعدد ثم جمعه تحت حكم.

الجمع مع التفريق والتقسيم: هذا من المحسنات المعنوية البديعية وتفسيره واضح عند من عرف الجمع والتفريق والتقسيم على حدة كقوله تعالى: ﴿**يوم يأتي لا تكلم نفس**﴾. إلى قوله تعالى: ﴿**غير مجذوذ**﴾.

باب الجيم مع النون

الجنون: زوال العقل أو اختلاله بحيث يمنع جريان الأفعال والأقوال على نهج العقل إلا نادراً. وهو عند أبي يوسف رحمه الله إن كان حاصلاً في أكثر السنة فمطبق. وما دونه فغير مطبق. وهو من العوارض السماوية ولا يسقط به ما لا يحتمل السقوط إلا بالأداء أو إبراء من له الحق كضمان المتلفات ووجوب الدية والإرش ونفقة الأقارب فإنها لا تسقط بالجنون. وأما الذي يحتمل السقوط مثل الصوم والصلاة وسائر العبادات فيسقط فلا يجب عليه لأن في إلزامه عليه نوع ضرر في حقه وأنه يسقط بأعذار كثيرة من البالغ فيسقط بالجنون إذا وجد شرطه وهو الامتداد. وكذا الحدود والكفارات لأنها تسقط بالشبهات والأعذار فيسقط بالجنون المزيل للعقل بالطريق الأولى. وكذا الطلاق والعتاق والهبة وما أشبهها من المضار غير مشروع في حقه حتى لا يملكها عليه وليه كما لا يشرع في حق الصبي لأنها من المضار المحضة. وحد الامتداد في الصوم أن يستوعب الشهر وفي الصلاة أن يزيد على يوم وليلة ـ وفي الزكاة أن يستغرق الحول عند محمد رحمه الله وأقام أبو يوسف رحمه الله أكثر الحول مقام كله.

ثم اعلم أن إيمان المجنون وردته بنفسه لا يصح حتى لو آمن بنفسه لا يكون مؤمناً. ولو تكلم بكلمة الكفر لا يكون مرتداً بل يصير مؤمناً أو مرتداً تبعاً لأبويه أو لأحدهما. ولكن لو أسلم قبل البلوغ وهو عاقل ثم جن لم يتبع أبويه بحال لأنه صار أصلاً في الإيمان بتقرر ركنه منه وهو الاعتقاد والإقرار فلم ينعدم ذلك بالأسباب التي عرضت فيبقى مسلماً. والمجنون لا يقع طلاقه إلا في مسائل إذا علق عاقلاً ثم جن فوجد الشرط فيما إذا كان مجنوناً فإنه يفرق بينهما بطلبها وهو طلاق. وفيما إذا كان عنيناً يؤجل بطلبها فإن لم يصل فرق بينهما بحضور وليه. وفيما إذا أسلمت وهو كافر وأبى أبواه الإسلام فإنه يفرق بينهما وهو طلاق.

وإذا أسلمت امرأة المجنون عرض على أبيه أو أمه الإسلام في الحال فلا يؤخر العرض إلى أن يفعل المجنون لأن فيه إبطال حق المرأة لأن الجنون غير محدود ـ ولهذا وجب تأخير العرض في الصغير الغير العاقل إلى أن يعقل ويظهر أثر العقل حتى لو زوج

النصراني ابنه الصغير الذي لا يعقل امرأة نصرانية وأسلمت المرأة وطلبت الفرقة لم يفرق بينهما وتركا عليه ونفقتها على الزوج حتى يعقل الصبي. ولا يجب عرض الإسلام على أحد في الحال فإذا عقل عرض عليه القاضي الإسلام فإن أسلم وإلا فرق بينهما. وإنما صح العرض وإن كان الصبي لا يخاطب بأداء الإسلام لأن الخطاب إنما يسقط عنه فيما هو حق الله تعالى دون حق العباد. ووجوب العرض ها هنا لحق المرأة فيوجه الخطاب عليه ولا يؤخر إلى بلوغ الصبي لأن إسلام الصبي العاقل صحيح عندنا فيتحقق الآباء منه فلا يؤخر حق المرأة إلى البلوغ كذا في شرح الجامع.

الجنس: في عرف النحاة اسم يصح إطلاقه على القليل والكثير كالماء فإنه يطلق على القطرة والبحر. وفي عرف الأصوليين كلي مقول على كثيرين مختلفين بالأغراض كالإنسان فإن تحته رجلاً وامرأة والغرض من خلقة الرجل كونه نبياً وإماماً شاهداً في الحدود والقصاص ومقيماً للجمعة والأعياد ونحوه والغرض من خلقة المرأة كونها مستفرشة آتية بالولد مدبرة لحوائج البيت وغير ذلك. وفي عرف المنطقيين كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق كالحيوان. ومنشأ الاختلاف بينهم أن الأصوليين إنما يبحثون عن الأغراض دون الحقائق والمنطقيين يبحثون عن الحقائق دون الأغراض.

وها هنا أشكال مشهور وهو أن الجنس يحمل على الحيوان والحيوان يحمل على الإنسان مع أن الجنس لا يحمل عليه. وقد أشار الشيخ إلى جوابه في قاطيغورياس الشفاء حيث قال إن الجنس إنما يحمل على طبيعة الحيوان من حيث اعتبار تجردها في الذهن بحيث يصح إيقاع الشركة فيها وإيقاع هذا التجرد فيها اعتبار أخص من اعتبار الحيوان بما هو حيوان فقط لأن الحيوان بلا شرط شيء يصلح أن يقترن به شرط التجريد فيفرض حيوان يفرغ من الخواص والمشخصات ويصلح أن يقترن به شرط الخلط فيقترن بالخواص المتنوعة والمشخصة انتهى.

واعلم أن الحيوان مثلاً تارة يؤخذ بشرط شيء أي من حيث إنه محصل بالناطق مثلاً فيكون نوعاً وعين الإنسان. وتارة بشرط لا شيء أي من حيث لا ينضم إليه أمر خارج ويحصل منهما أمر ثالث فيكون جزءاً ومادة وحينئذٍ لا يكون محمولاً. وتارة لا بشرط شيء أي من حيث هو من غير تعرض شيء آخر فيكون جنساً ومحمولاً. وهذا اعتبار الماهية بالقياس إلى الأمور المحصلة وعلى اعتبارها بالقياس إلى الأمور الغير المحصلة يؤخذ الإنسان مثلاً. تارة مكيفاً بالعوارض. وتارة خالياً عنها. وتارة مطلقاً. فيعلم مما ذكر أن للماهية اعتبارين كما قال الزاهد في حواشيه على الأمور العامة من شرح المواقف. والتحقيق أن ها هنا اصطلاحين. **الأول**: اعتبار الماهية بالقياس إلى الأمور الغير المحصلة. **والثاني**: اعتبارها بالقياس إلى الأمور المحصلة.

ويندفع من هذا التحقيق الفويق الاعتراض المشهور. وتقريره أنه يلزم في الجسم

مثلاً اجتماع النقيضين لأنه جنس بعيد للإنسان وكل ما هو جنس له فهو محمول عليه لأنه من الأجزاء المحمولة. وأيضاً الجسم مادة للإنسان وكل ما هو مادة له فهو مستحيل الحمل عليه لأنها من الأجزاء الغير المحمولة فيلزم أن يكون محمولاً على الإنسان وغير محمول عليه وهل هذا إلا اجتماع النقيضين. وحاصل الاندفاع أن الاعتراض المذكور منشأه عدم الفرق بين الجنس والمادة فإن الجسم المأخوذ بشرط عدم زيادة معنى مقوم له مادة وجزء فيكون مغائراً للإنسان فلا حمل. والجسم المأخوذ بشرط زيادة معنى مقوم له نوع. والجسم المأخوذ لا بشرط شيء أي لا بشرط الزيادة ولا بشرط عدمها جنس فهو محمول.

وإن قيل إن مفهوم الجنس جنس كلي للكليات الخمس التي هي الأنواع المندرجة تحته فيكون أعم من الجنس الذي هو نوع تحته وأخص من مفهوم الجنس الذي شامل لمفهوم الكلي ومفهوم الحيوان فمفهوم الكلي أعم وأخص من الجنس معاً. وهل هذا إلا تناقض لأن العموم يستلزم السلب الجزئي والخصوص يستلزم الإيجاب الكلي. قلنا كلية الجنس أي صدق مفهوم الكلي عليه عمومه منه باعتبار الذات لأن الكلي جزء مفهوم وجنسية الكلي أي صدق مفهوم الجنس عليه وخصوصه منه باعتبار العارض هو كونه جنساً للخمسة لأن الجنس خارج عن مفهوم الكلي ولا خفاء في أن اعتبار الذات غير اعتبار العرض فهما متفاوتان وبتفاوت الاعتبار تتفاوت الأحكام فبالاعتبار الأول يكون الكلي أعم والجنس أخص وبالثاني بالعكس.

ومن ها هنا يندفع ما قيل إن مفهوم الكلي لما صدق على نفسه صدقاً عرضياً يلزم أن يكون مفهوم الكلي عينياً له لأنه حقيقته وعينه وخارجاً عنه أيضاً لأنه عارض له يصدق عليه صدقاً عرضياً. ووجه الاندفاع أن العينية باعتبار الخصوصية والعارضية باعتبار الإطلاق فافهم واحفظ.

الجنس أمر مبهم: معناه أن الجنس يكون مبهماً بحسب الذات والإشارة معاً يصلح أن يكون أنواعاً كثيرة وهو في الخارج عين كل منها ذاتاً وجعلاً ووجوداً بخلاف النوع فإنه مبهم بحسب الأخير فقط. فاندفع ما قيل كما أن الجنس أمر مبهم بالنسبة إلى الأنواع كذا النوع أمر مبهم بالقياس إلى الأشخاص فما معنى قولهم إن الجنس أمر مبهم والنوع محصل. وتوضيح الاندفاع أن الجنس أمر مبهم يستدعي تحصلاً قبل تحصل النوع بالإشارة بخلاف النوع فإنه لم يبق منتظراً إلا بالإشارة فالمعنى أن الجنس مبهم بحسب الذات والنوع محصل بحسبها وإن كانا مشتركين في الإبهام وعدم التحصل بحسب الإشارة أي العوارض الشخصية المشخصة المميزة عن الأشخاص. ومعنى كون الجنس متعيناً ومتحصلاً بالذات كونه مطابقاً لتمام ماهية نوع من الأنواع. وهذا لا يحصل إلا بانضمام الفصل إليه ولهذا قالوا إن الفصل يكون مقوماً ومحصلاً للجنس

وعلة لتحصله وتقومه وتعينه لا لوجوده إذ ليس للجنس وجود مغاير للفصل بل هما متحدان جعلاً ووجوداً في الخارج والذهن معاً.

وتوضيحه أن الصورة الجنسية إذا حصلت تردد العقل في أن هذه الصورة لأي شيء من أنواعها فإن صورة الحيوان مثلاً إذا حصلت عند العقل يكون متردداً في أنها لأي شيئ أهي للإنسان أو الفرس أو غير ذلك. ثم لما انضم إليها صورة الفصل كالناطق مثلاً تحصل صورة مطابقة لتمام الماهية وبيان ذلك أن العقل في الصورة التي يدركها بمجرد نفسه لا بالآلات تقف إلى حد هو الماهية النوعية فالصورة ليست تامة بل ناقصة ولها صورة الفصل وليس معنى العلية ها هنا إلا هذا التكميل وإزالة الإبهام.

وتختلف مراتب التكميل بحسب اختلاف مراتب الأجناس فإن الجنس الأعلى فيه إبهام عظيم ومتى انضم معه فصل قل الإبهام ويزداد الكمال بضم فصل فصل إلى السافل. مثاله إذا تصور من الجسم موجود لا في موضوع فقد حصل صورة الجوهر في العقل ويقع التردد في أنها هل تطابق العقل أو الجسم فإذا انضم إليها ذو أبعاد ثلاثة حصل صورة الجسم ويرتفع ذلك الإبهام العظيم لكن بقي التردد في أنها هل تطابق النباتات أو الجمادات أو الحيوانات فإذا اقترن بها فصل النامي ارتفع ذلك الإبهام وهكذا إلى السافل فافهم.

الجنابة: من جنب يجب في الأصل البعد من أي شيء كان. وفي العرف هي البعد عن الطهارة التي لا تحصل إلا بالغسل أو خلفه. والحاصل أنها الحدث الموجب للغسل.

الجناية: بالكسر من جنى يجني. في الأصل أخذ الثمر من الشجر فنقلت إلى إحداث الشر ثم إلى الشر ثم إلى فعل محرم وهو كل فعل محظور يتضمن ضرراً على النفس أو على غيرها. وإنما تجمع على الجنايات لأن الفعل المحرم أنواع. منها ما يتعلق بالعرض بالكسر ويسمى قذفاً أو شتماً أو غيبة. ومنها بالمال ويسمى غصباً أو سرقة أو خيانة. ومنها بالنفس ويسمى قتلاً أو إحراقاً أو صلباً أو خنقاً أو تغريقاً ومنها بالطرف ويسمى قطعاً أو كسراً أو شجاً أو فقأ ولكن في عرف الفقهاء يراد بالجناية قتل النفوس وقطع الأطراف.

الجناس: التشابه والجناس بين اللفظين عند علماء البديع تشابههما في التلفظ مع اختلافهما في المعنى وهو من المحسنات اللفظية. وله أقسام كثيرة في كتب فن البديع وقد ذكرنا نبذاً منها في التام.

الجناحية: وهم أصحاب عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذي

الجناحين[١] قالوا الأرواح تتناسخ فكان روح الله في آدم ثم في شيث ثم في الأنبياء ثم في الأئمة حتى انتهت إلى علي وأولاده الثلاثة ثم إلى عبد الله بن معاوية المذكور.

الجنائز: جمع الجنازة وهي بالفتح الميت وبالكسر السرير الذي يوضع عليه الميت. وعن الجوهري هي بالفتح الميت الذي على السرير. وإن لم يكن عليه الميت فهو سرير ونعش. وإنما سمي جنازة لأنه مجموع مهيأ لوضع الميت عليه من جنز الشيء جنوز إذ أجمع.

الجنوب: في نصف النهار.

باب الجيم مع الواو

الجوهر: الأصل. وفي عرف الحكماء هو الموجود لا في موضوع. وبعبارة أخرى ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع. وأيضاً قالوا الجوهر هو المتحيز بالذات فإن كان محلاً فهو الهيولى والمادة. وإن كان حالاً فهو الصورة الجسمية أو النوعية. وإن لم يكن حالاً ولا محلاً فإن كان مركباً منهما فهو الجسم الطبيعي. وإن لم يكن كذلك. فإن كان متعلقاً بالأجسام تعلق التدبير والتصرف فهو النفس الإنسانية أو الفلكية. وإلا فهو العقل. فأقسام الجوهر خمسة. ثم إن الجوهر منقسم إلى بسيط روحاني كالعقول والنفوس المجردة. وإلى بسيط جسماني كالعناصر. وإلى مركب في العقل دون الخارج كالماهية البسيطة الجوهرية المركبة من الجنس والفصل. وإلى مركب منهما كالمواليد الثلاثة. قيل إن الملازمة في قولهم ثم الجوهر إن كان محلاً فهو الهيولى ممنوع فإن الجسم محل للأعراض مع أنه ليس بهيولى وأجيب بأن المراد إن كان محلاً لجوهر آخر فهو الهيولى بخلاف الجسم فإنه ليس محلاً للجوهر بل للعرض. وفيه نظر إذ النفس محل للصورة الجوهرية مع أنها ليست هيولى أقول في نظره نظر لأن الصور الجوهرية ما دامت في الذهن لا تكون إلا اعراضاً. فإن قلت هذا إنما يصح على مذهب من قال بحصول الأشياء في الذهن يا شباحها واظلالها. وأما على مذهب من يقول بحصولها في الذهن بأعيانها فلا قلت المراد إن كان محلا لجوهر دائمي أي في الوجودين الذهني والخارجي فهو الهيولى.

الجوهر الفرد: في الجزء الذي لا يتجزىء ولله در الناظم.

---

(١) في القاموس ذو الجناحين جعفر بن أبي طالب قاتل يوم موتة حتى قطعت يداه فقتل فقال النبيﷺ إن الله قد أبدله بيديه جناحين يطير بهما في الجنة حيث يشاء. ١٢ المصحح عفا الله عليه.

بعد ازيتيم نبود شائبه جوهر فرد كه دهان توبدين نكته خوش استدلال است[1]

الجوهر الوحداني: الصورة الجسمية واعلم أن مذهب المشائين كأرسطو وأتباعه والشيخين أبي علي وأبي نصر والشيخ المقتول فذهبوا إلى أن الجوهر الوحداني المتصل في حد ذاته قائم بذاته غير حال في شيء آخر لكونه متحيزاً بذاته وهو الجسم المطلق عندهم فهو عندهم جوهر بسيط لا تركيب فيه بحسب الخارج أصلاً وقابل لطريان الاتصال والانفصال مع بقائه في الحالتين في حد ذاته وهو من حيث جوهره وذاته يسمى جسماً ومن حيث قبوله للصورة النوعية التي لأنواع الجسم يسمى هيولى.

الجوزهر: معرب الكوزهر وهو نقطة على سطح فلك القمر ثم يسمى ذلك الفلك بالجوزهر تسمية المحل باسم الحال. وتفصيل هذا المرام أن فلك القمر مشتمل على فلكين مركزهما مركز العالم وعلى فلك حامل خارج المركز والفلك الأول المحيط بالثاني يسمى بالجوزهر إذ على محيط هذا الفلك نقطة مسماة به.

الجوالة: الدوارة من الجولان.

الجو: الهواء وقيل هو معرب كو ـ وفي الصحاح هو ما بين السماء والأرض. وكائنات الجو ما يحدث من العناصر بلا مزاج كالسحاب والمطر والطل والثلج والبرد والقزح وغير ذلك مما يحدث من العناصر بلا مزاج فإن المزاج يقتضي التركيب ولا تركيب في أكثرها فإن قيل إن الزلزلة وانفجار العيون تحدث في الأرض لا في الجو مع أنهم عدوها من كائنات الجو قلنا وجه التسمية إن أكثرها يحدث في الجو أي ما بين السماء والأرض أو لأن الزلزلة وانفجار العيون تحدث بتأثير ما في الجو.

الجود: مبدأ إفادة ما ينبغي لا بعوض ولا بغرض دنيوي وأخروي.

جودة الفهم: صحة الانتقال من الملزومات إلى اللوازم.

الجورب: نوع من الخف يكون من الغزل والشعر والجلد الرقيق. ولا يجوز المسح عليه إلا إذا كان مجلداً وهو الذي وضع الجلد على أعلاه وأسفله أو منعلاً وهو الذي وضع الجلد على أسفله كالنعل.

الجواب الإلزامي: هو الجواب بما هو مسلم عند الخصم وإن كان فاسداً في نفس الأمر.

---

(١) بعد اليتم لا شائبة على جوهر الفرد لأن لسانك استدل جيداً على هذه الملاحظة

باب الجيم مع الهاء

الجهل: عدم العلم عما من شأنه أن يكون عالماً وهو الجهل البسيط وأما العلم والاعتقاد بما يخالف الواقع فجهل مركب لأنه جهل بشيء مركب من جهله لأن صاحبه لا يعلم بجهله بل يعلم أنه عالم فهو جاهل من جهله. والجهل البسيط يزول بسرعة وسهولة بالتعليم والتعريف. وأما الجهل المركب فلا يزول إلا بصعوبة ومهلة بل المشهور أن الجهل المركب لا يقبل العلاج.

الجهل المركب: في الجهل نعم الناظم.

آنكس كه بداند وبداند كه نداند[1] اسپ طرب ازگنبد گردون بدواند
وآنكس كه بداند وبداند كه بداند آن لاش[2] خرخويش بمنزل برساند
وآنكس كه نداند وبداند كه بداند در جهل مركب ابد الدهر بماند

ويقابله الجهل البسيط وهو ما مر آنفاً في الجهل أيضاً.

الجهة: تطلق على معنيين: **أحدهما**: أطراف الامتدادات وتسمى مطلق الجهة وبهذا المعنى يقال ذو الجهات الثلاث والسبع إذ لا تنحصر الجهة بهذا المعنى في الست بل يكون أقل أو أكثر. **والثاني**: تلك الأطراف من حيث إنها منتهى الإشارات ومقصد الحركات ومنتهاها وتسمى الجهة المطلقة وهي بالمعنى الأول قائمة بالجسم الذي هو ذو الجهة وبالمعنى الثاني بخلاف ذلك. وفي غاية الهداية أن الجهة تطلق على معنيين. **أحدهما**: منتهى الإشارات. **وثانيهما**: منتهى الحركات المستقيمة فبالنظر إلى الأول قيل إن جهة الفوق هي محدب الفلك الأعظم لأنه منتهى الإشارة الحسية ومقطعها وبالنظر إلى الثاني قيل هي مقعر فلك القمر لأنه منتهى الحركة المستقيمة والأول هو الصحيح لأن الإشارة إذا نفذت من فلك القمر كانت إلى جهة الفوق قطعاً لكونها آخذة من جهة التحت وهو مركز الفلك الأعظم متوجهة إلى ما يقابلها ولا بأس بنفوذ الإشارة من فلك القمر لأنها أمر وهمي لا يضر نفوذها للفلك الغير القابل للخرق والالتئام بخلاف الحركة فإنها تضره لاستلزامها الخرق.

وهاتان: الجهتان أعني الفوق والتحت حقيقيتان لا تتبدلان فإن القائم إذا صار منكوساً لم يصر ما يلي رأسه فوقاً وما يلي رجله تحتاً بل صار رأسه من تحت ورجله

---

(١) ذاك الذي يعلم ويعلم أنه لا يعلم فإن حصان السعد يركض في الفلك الدائر
وذاك الذي يعلم ويعلم أنه يعلم فإن حماره يوصله إلى منزله
وذاك الذي لا يعلم ويعلم أنه يعلم يبقى أبد الدهر في الجهل المركب

(٢) كذا في الأصل والظاهر المتبادر المعنى نيز ١٢ مصحح.

من فوق بخلاف باقي الجهات. فإن المتوجه إلى المشرق مثلاً يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال بالفتح شماله بالكسر. ثم إذا توجه إلى المغرب يتبدل الجميع وصار قدامه خلفه وبالعكس يمينه شماله وبالعكس. والمشهور أن الجهات ست وعلى غير المشهور أكثر منها لأنه يمكن أن يفرض في جسم واحد بل من نقطة واحدة امتدادات غير متناهية. (ف (٣١)).

ولكن نقرع سمعك بما قال الحكيم صدرا في شرح هداية الحكمة في تمهيد فصل أن القوة المحركة للفلك يجب أن تكون مجردة عن المادة الخ كما أثبت[١] كون الفلك حيواناً متحركاً بالإرادة أراد أن يبين أن الفلك إنسان كبير بمعنى أن مبدأ حركته ليس قوة حيوانية منطبعة بل نفساً مجردة عن المادة ذات إرادة كلية لا يكون تعلقها بجرم الفلك تعلق الانطباع بل تعلق التدبير والتصرف كتعلق النفس الناطقة ببدن الإنسان انتهى لعل مراده بالحيوان الحي لا ما هو المصطلح عليه وإطلاق الإنسان الكبير على الفلك لا يضرنا لأنه إنما أطلق الإنسان الكبير لا الإنسان. والإنسان والإنسان الكبير حقيقتان متباينتان. ولعل عند غيري أحسن من هذا. وقد تطلق الجهة على صفة الشيء وحاله الذي يكون مقتضياً وسبباً للحكم عليه بشيء آخر وتغاير الجهتين في الموقوف والموقوف عليه إنما يفيد في دفع الدور إذا كانتا مؤثرتين في التوقف وكان الموقوف والموقوف عليه هما الجهتان فاحفظ فإنه نافع جداً.

والجهة عند المنطقيين: هي الكيفية المعقولة للنسبة بين الموضوع والمحمول. والتفصيل إن النسبة التي بين الموضوع والمحمول إيجابية أو سلبية لا بد وأن تكون لها كيفية من الكيفيات. ثم إن تلك الكيفية الثابتة في نفس الأمر تسمى مادة ومن حيث إنها مدركة وثابتة في العقل سواء كانت النسبة في نفس الأمر أولا تسمى جهة معقولة. والعبارة الدالة على تلك الكيفية المدركة هي الجهة الملفوظة. وقال بعضهم اللفظ الدال عليها أي على تلك الكيفية في نفس الأمر في القضية الملفوظة والصورة العقلية الدالة عليها في القضية المعقولة تسمى جهة القضية.

وقد علمت مما ذكرنا أن جهة القضية لا بد وأن تكون خارجة عن الطرفين والنسبة كيف فإنها كيفية النسبة بين الموضوع والمحمول. لا يقال إن الامتناع جهة من الجهات لأنها غير محصورة فيما ذكروا وهو محمول في قولنا شريك الباري ممتنع لأنا نقول إن المحمول هو الموجود لا الممتنع فإن معناه شريك الباري موجود بالامتناع لكن لما كان المقصود والحكم بالامتناع يجعل محمولاً قصراً للمسافة. وقس عليه الله واجب

(١) أي الحكيم أثير الدين مفضل بن عمر الأبهري المتوفى سنة (٦٦٠) تقريباً صاحب هداية الحكمة ١٢ هامش الأصل.

والإنسان ممكن. ومن قال إن الامتناع ليس بجهة فقد أغمض العينين من نور القمرين كيف وقد أذن مؤذن في مسجد التجريد أن الوجود إذا حمل أو جعل رابطاً يثبت مواد ثلاث في أنفسها جهات في التعقل دالة على وثاقة الرابطة وضعفها هي الوجوب والامتناع والإمكان وكذا العدم انتهى.

قال الفاضل المدقق مولانا مرزاجان في حواشيه على شرح التجريد لا يقال مثلاً قولنا شريك الباري موجود ليس بقضية بالفعل ولا بالقوة لأن القضية إنما تكون بالفعل أو بالقوة إذا كانت النسبة فيها بالفعل كما في القضايا الفعلية. أو بالقوة كما في الممكنة على ما ذكر العلامة الرازي. وإذا لم تكن قضية بالفعل ولا بالقوة فكيف تتكيف بالمادة والجهة مع أنهم فسروا المادة والجهة بالكيفية العارضة لنسبة المحمول إلى الموضوع في نفس الأمر أو في العقل والموضوع والمحمول لا يتحققان إلا في القضاء. وأيضاً صرحوا بأن الممكنة العامة أعم جميع الجهات وظاهر أنه لا يصدق شريك الباري موجود بالإمكان العام لأنا نقول امتناع الشيء إنما ينافي تحققه لا صدق اسمه ورسمه عليه إذ لا يخفى أن اجتماع النقيضين مستحيل يصدق عليه اسمه ورسمه.

ومن ها هنا يظهر أن القول بأن الممكنة ليست قضية بالفعل بناء على أن النسبة فيها ليست متحققة بالفعل منظور فيه وقولهم الممكنة أعم الموجهات معناه أنها أعم من الموجهات المشهورة المعدودة في كتب المنطق. بقي شيء وهو أنه لا بد في القضية من الحكم والإذعان المتعلق بالنسبة التي فيها والقضية التي جهتها الامتناع لم يذعن بالنسبة التي فيها والقول بأن المذعن ها هنا كون شريك الباري موجوداً بالامتناع فإن كون شريك الباري موجوداً وإن لم يصلح لتعلق الإذعان به لكن كونه موجوداً بالامتناع مما يذعن به وهم محض فإن المذعن به ها هنا في الحقيقة هو أن وجود شريك الباري ممتنع. بل الحق في الجواب أن يقال امتناع النسبة في الحقيقة هو ضرورة الطرف المقابل لتلك النسبة اعتبر بالعرض فيها. ولا شك في تحقق الطرف المقابل في النسبة الممتنعة انتهى.

ثم الواجب عليك أن تحفظ أن المحكوم عليه إذا كان الممكن الخاص سواء كان المحمول هو الوجود أو العدم فالجهة هي الإمكان. وإما إذا كان المحكوم عليه هو الواجب لذاته فلا تكون الجهة هي الإمكان ما لم يكن المحمول هو الوجود لأنه إذا كان العدم فالجهة هي الامتناع وكذا إذا كان المحكوم عليه هو الممتنع بالذات لا تكون الجهة هي الإمكان ما لم يكن المحمول هو العدم وأما إذا كان الوجود فالجهة هي الامتناع فافهم واحفظ.

جهة الفوق: هي محدب الفلك الأعظم أو مقعر فلك القمر على اختلاف الرأيين كما مر في الجهة.

جهة التحت: هي المركز الذي هو نقطة في باطن الأرض وما قيل إنها نقطة موهومة فيه المراد به الموجود في نفس الأمر لأنها موجودة قطعاً فليس المراد بالموهوم إلا الموجود في نفس الأمر.

الجهمية: أصحاب جهم بن صفوان قالوا لا قدرة للعبد أصلاً لا مؤثرة ولا كاسبة بل هو بمنزلة الجمادات والجنة والنار تفنيان بعد دخول أهلهما حتى لا يبقى موجود سوى الله تعالى.

الجهاد: الدعاء إلى الدين الحق والمحاربة عن أدائه عند إنكارهم عنه وعن قبول الذمة.

الجهر: خلاف المخافتة وفيها اختلاف. قال الكرخي إن أدنى الجهر إسماع نفسه وأدنى المخافتة تصحيح الحروف. وقال الهندواني أدنى الجهر إسماع غيره وأدنى المخافتة إسماع نفسه وهو الصحيح. وفي المحيط هو الأصح وفي المضمرات هو المختار. فإن قيل لما صار إسماع غيره أدنى الجهر فما أعلاه. قلنا المراد بالغير الغير المقارن المتصل للافظ فأعلى الجهر حينئذٍ إسماع البعيد وأدناه إسماع القريب وأما أعلى المخافتة فهو ما كان في أعلى مراتب الخفاء وهو تصحيح الحروف من غير إسماع نفسه. وفي جامع الرموز ولا يخفى أنه لو ترك لفظ أدنى لكان أولى.

الجهاز: بالفتح والكسر رخت عروس ومسافر ومرده - وفي البحر الرائق في باب المهران في الجهاز مسألتين. **الأولى**: من زفت إليه امرأته بلا جهاز فله المطالبة بما يليق بالمبعوث يعني إذا لم يجهز بما يليق بالمبعوث فله استرداد ما بعث والمعتبر ما يتخذ للزوج لا ما يتخذ لها. ولو سكت بعد الزفاف طويلاً ليس له أن يخاصمه بعده وإن لم يتخذ له شيئاً. ولو جهز ابنته وسلمه إليها ليس له في الاستحسان استرداده منها وعليه الفتوى. ولو أخذ أهل المرأة شيئاً عند التسليم فللزوج أن يسترده لأنه رشوة. وفي جامع الفصولين لو جهز بنته ثم ادعى أن ما دفعه لها عارية وقالت تمليكاً أو قال الزوج ذلك بعد موتها ليرث منه وقال الأب عارية ففي فتح القدير والتجنيس والذخيرة المختار للفتوى أن القول للزوج. وأما إذا كان العرف مستمراً أن الأب يدفع الجهاز هبة لا عارية كما في ديارنا فكذلك الجواب وإن كان مشتركاً فالقول قول الأب.

وقال قاضيخان وينبغي أن يكون الجواب على التفصيل إن كان الأب من الأشراف والكرام لا يكون قوله إنه عارية. وإن كان الأب مما لا يجهز البنات بمثل ذلك قبل قوله. وفي خزانة الروايات في المضمرات من الكبرى رجل زوج ابنته وجهز فماتت البنت فزعم أبوها أن الذي دفع إليها من الجهاز كان له ولم يهبه لها وأنه أعاره لها فالقول قول الزوج وعلى الأب البينة لأن الظاهر شاهد للزوج لأن الظاهر أن الأب

إذا جهز ابنته يدفع المال إليها فالأب لا يصدق إلا ببينة. والبينة الصحيحة أن يشهد عند التسليم إلى البنت إنما سلمت هذه الأشياء بطريق العارية أو تكتب نسخة معلومة ويشهد الأب على إقرارها أن جميع ما في هذه النسخة ملك والدي عارية في يدي منه.

والمختار للفتوى أنه إذا كان العرف مستمراً أن الأب يدفع إليها الجهاز هبة لا عارية كما في ديارنا فكذلك الجواب. وإن كان العرف مشتركاً فالقول قول الأب. وفي فتاوى الحجة قال الشيخ الإمام الأجل الشهيد رحمه الله المختار للفتوى أنه يحكم أن يكون مملكاً لا عارية في الفصول. وذكر قاضيخان في فتاواه أن الجواب فيه على التفصيل إن كان الأب من الأشراف والكرام لا يقبل قوله إن الجهاز عارية وإن كان ممن لا يجاهز البنات بمثل ذلك قبل قوله انتهى.

باب الجيم مع الياء

الجيب: في اللغة بالفارسية (گريبان)[١]. وعند أرباب الهندسة الربع المجيب هو نصف وتر ضعف القوس.

جيب التمام: هو الخط المستقيم الآخذ من مركز الربع المجيب إلى أول قوس الارتفاع مقسوماً على (س) أي على ستين أقساماً متساوية والستيني هو الخط المستقيم الآخذ من مركزه إلى آخر قوس الارتفاع مقسوماً أيضاً على (س) ومعكوساً من المحيط إلى المركز ويسمى أيضاً الجيب الأعظم.

الجيوب المبسوطة: هي الخطوط المستقيمة الآخذة من الستيني إلى قوس الارتفاع.

الجيوب المنكوسة: هي الخطوط المستقيمة الآخذة من جيب التمام إلى قوس الارتفاع.

تم الجزء الأول بحمد الله وعونه
ويليه الجزء الثاني أوله (باب الحاء مع الألف)
وآخر دعوانا أن الحمد لله
رب العالمين وصلى الله على سيدنا
محمد وآله وأصحابه أجمعين

(١) ترجمة لما سبق.

الفهرس

حرف الألف

حرف الباء

حرف التاء

حرف الثاء

حرف الجيم